# RÉFLEXIONS
# SUR L'INTELLIGENCE
## ET SUR SA VIE PROPRE

## OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

---

La Philosophie bergsonienne (Rivière). *Épuisé.*

Art et scolastique (Librairie de l'Art catholique).

Théonas, *ou les Entretiens d'un Sage et de deux Philosophes sur diverses matières inégalement actuelles* (Nouvelle Librairie nationale).

Éléments de Philosophie, fascicule I : Introduction générale à la Philosophie, 6e *édition* (Téqui).

Éléments de Philosophie, fascicule II : L'ordre des Concepts, (Petite Logique), 3e *édition* (Téqui).

Antimoderne. 7e *édition* (Éditions de la *Revue des Jeunes*).

Saint Thomas d'Aquin apôtre des temps modernes (une plaquette aux Éditions de la *Revue des Jeunes.*)

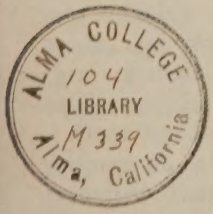
104
M339

BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

JACQUES MARITAIN

# RÉFLEXIONS SUR L'INTELLIGENCE

## ET SUR SA VIE PROPRE



California Province
Scholasticate Library

PARIS
NOUVELLE LIBRAIRIE NATIONALE
3, PLACE DU PANTHÉON, 3

MCMXXIV

56

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

# AVANT-PROPOS

Le dessein principal du présent ouvrage est de rappeler, à l'occasion de quelques débats contemporains, l'importance primordiale d'une saine théorie de l'intelligence, et d'ouvrir quelques perspectives sur la critique de la connaissance selon Aristote et saint Thomas. A défaut d'un exposé systématique et complet, on trouvera du moins dans ce livre une certaine vue de la vie propre de l'intelligence, qui constitue à nos yeux l'essentiel de cette critique, et qui fait l'unité interne des études réunies ici.

Dans les deux premières nous nous sommes proposé de mettre directement en lumière les principes fondamentaux qui commandent la philosophie de la connaissance en général, de l'intelligence et de sa vie propre en particulier.

Après cela il nous a fallu, à propos des théories de M. Blondel, essayer de restituer contre certaines déformations le vrai visage de l'intelligence spéculative, considérée surtout dans son activité philosophique.

Pascal attire notre attention sur un autre

aspect de la vie de l'intelligence, — sur le mouvement concret de l'intelligence vers l'acte de foi surnaturelle, mouvement où interviennent déjà les attraits de la grâce, et où les dispositions du vouloir jouent un rôle essentiel. Déficient dans l'ordre métaphysique, le réalisme pascalien n'a sa vraie signification que dans l'ordre apologétique.

La Mathématique des phénomènes, la science physico-mathématique qui depuis Descartes règne sur la pensée moderne, et dont les théories d'Einstein, quelle que puisse être la durée de leur succès dans le monde savant, sont un aboutissement des plus curieux au point de vue épistémologique, nous fait considérer l'activité de l'intelligence dans un domaine où elle souffre une sorte de violence, et où elle doit, — aveu auquel elle se résigne à grand'peine, et qu'elle reste à chaque instant tentée de démentir, — renoncer à pénétrer le réel pour mieux dominer les apparences.

Par un effet de contraste, les théologiens pragmatistes et pluralistes nous instruisent encore, en nous montrant où conduit une radicale méconnaissance pratique de la vie de l'intelligence, jointe à la prétention de philosopher.

Enfin une étude à grands traits du réalisme thomiste nous ramène à l'idée authentique de l'intelligence et de sa vie, envisagée en connexion avec l'idée authentique de la nature humaine, également essentielle à toute saine

culture, et également corrompue dans les temps modernes.

Le bienveillant lecteur nous permettra maintenant de l'avertir que cet ouvrage ne saurait avoir d'intérêt, ou même de signification, que pour les esprits qui reconnaissent la légitimité et la primauté du point de vue métaphysique. Les problèmes qui concernent la nature et la valeur de la connaissance ne sont pas, comme le croient aujourd'hui tant de gens fascinés par l'illusion du « concret vécu », du ressort de la psychologie, et d'une étude, même « transcendantale » (?) du contenu de la conscience. Ils relèvent du métaphysicien, je veux dire qu'ils dépendent d'une *lumière* qui est celle du degré d'abstraction métaphysique. La métaphysique du connaître forme normalement l'*introduction* de la métaphysique de l'être. Dès qu'il s'agit du domaine propre de l'intelligence, il faut dire aux passants de bonne volonté : *que nul n'entre ici s'il n'est métaphysicien.*

# RÉFLEXIONS SUR L'INTELLIGENCE

## CHAPITRE PREMIER

## DE LA VÉRITÉ

Qu'est-ce que la vérité ? Pilate n'attendait pas de réponse, il tenait la question pour insoluble. C'est pourquoi la Vérité ne lui répondit pas. Le philosophe, lui, doit essayer de répondre.

Mais la manière dont l'idéalisme pose la question ne vaut guère mieux que celle de Pilate. Depuis Kant l'intelligence ne sait que redire : *quid est veritas?* comme un doute qu'il faut une merveilleuse audace pour seulement formuler, et qu'il suffit d'exprimer pour ne pouvoir pas le résoudre [1].

La grande faiblesse du fondateur du criticisme, c'est de n'être pas assez critique. Il manque de courage critique (le courage du juge). Il a été réveillé par Hume de son *sommeil dogmatique*, mais il n'a pas creusé

1. Kant lui-même dit, sans se *Logique*, que la vérité est « l'accord de la connaissance avec elle-même », (*Logik*, Einleitung, VII) ou encore, dans la *Critique de la raison pure*, qu'elle « gît dans la concordance de la connaissance avec... ce qui dans la représentation contient la condition de la règle... qui la distingue de toute autre appréhension, et qui rend nécessaire telle façon de coordonner le multiple ». (*Krit. der rein Vern.*, éd. orig., p. 236). Ces définitions ne semblent pas avoir été pour l'intelligence moderne une nourriture très fortifiante.

jusqu'aux racines le problème de la connaissance. Il n'a pas vu ces racines. Il use d'une foule de préconceptions qu'il a héritées sans les critiquer de la philosophie de son temps ; les résidus de Descartes-Leibniz-Wolff font dans sa pensée un énorme *caput mortuum*. Il n'a pas seulement songé, avant la seconde édition de la *Raison pure*, que l'idéalisme métaphysique méritât une réfutation sérieuse, il a toujours cru, — et il a eu raison d'y croire, — mais il a toujours cru *naïvement* à l'existence de la *chose en soi*, si naïvement que sans elle, comme dit Jacobi, on ne peut pas entrer dans son système, encore qu'avec elle on n'y puisse pas rester. C'était un naïf harcelé par le scrupule intellectuel ; combien plus naïf que Pascal ! Combien moins hardi que Thomas d'Aquin ! Il croit naïvement à la valeur éternelle de la physique newtonienne, à la rigidité absolue, à la nécessité métaphysique de la science physico-mathématique et de son déterminisme (un événement libre se produisant dans la série des phénomènes serait un scandale affreux, mettant toute la science en pièces), à l'entière préformation du monde de la géométrie, tel quel, dans le monde de la perception sensible (on a pu ainsi l'accuser à bon droit de professer, en ce qui concerne les mathématiques, un réalisme et un dogmatisme exagérés).

Il se montre surtout naïf en ceci que, dans son extrême révérence à l'égard de son temps, il prend comme point de repère et comme étalon, pour construire une théorie de la connaissance, un produit aussi artificiel et aussi *local*, aussi complexe, aussi mêlé que ce qu'on appelle de nos jours « la science » positive (la science des phénomènes). La plupart des philosophes postérieurs à Kant sont en cela aussi naïfs que lui ; ils ne s'aperçoivent pas que les matériaux sur lesquels ils travaillent, fallacieux parce que trop particuliers, ne peuvent les induire qu'à des vérités diminuées ; les positivistes français et les empiristes anglais

ne pensent qu'aux particularités des sciences du détail phénoménal ; M. Russell ne pense qu'aux particularités des mathématiques pures ; MM. Blondel et Bergson (je ne les rapproche que sur ce point précis) ne pensent, pour critiquer l'intelligence « notionnelle », qu'aux particularités propres à un certain *mauvais usage* de la raison dans les sciences. Bases évidemment trop étroites pour soutenir cette métaphysique du vrai qui se nomme la critique de la connaissance. C'est au contraire sur les données les plus primitives et les plus universelles qu'il faudrait bâtir, c'est l'ordre *naturel* des problèmes qu'il faudrait suivre. C'est cet ordre que nous essaierons de retrouver ici.

II. — Qu'est-ce que la vérité? voilà, semble-t-il, la première question que l'esprit philosophant se pose à lui-même, lorsque ayant déjà fait œuvre de connaissance et de science, et ayant déjà exercé sa réflexion logique, il entreprend de déterminer, par la réflexion critique (qui est une réflexion plus élevée, et d'ordre métaphysique), la nature et la valeur de la connaissance elle-même.

Chaque fois en effet qu'elle adhère à quelque objet, par un jugement, l'intelligence en même temps affirme de fait et dans son action même (*in actu exercito*) qu'elle est *vraie* en jugeant ainsi, et qu'elle tient la vérité. Dès lors, la première question qui, avant la question plus profonde : qu'est-ce que connaître? se présentera à la réflexion critique, c'est bien : qu'est-ce que la vérité, ainsi affirmée de fait par l'esprit chaque fois qu'il juge?

Réponse spontanée du sens commun : la vérité, c'est *ce qui est* ; ou plutôt, car la vérité de la connaissance, dont il s'agit ici, doit évidemment se trouver dans l'esprit connaissant, être une certaine perfection de cet esprit, la vérité, c'est la *conformité de l'esprit avec ce qui est.* Cette réponse nous fournit l'indispensable

point de départ, car, pour tout ce qui touche les questions premières, il faut bien partir des déclarations *naturelles* de l'intelligence commune, ne fût-ce que pour les soumettre à l'épreuve de la réflexion critique.

Ici d'ailleurs il ne s'agit pas encore d'exercer scientifiquement cette réflexion, de procéder selon l'ordre et la méthode de la Critique constituée comme science ; il s'agit très précisément d'*éveiller* la réflexion critique, et d'introduire l'esprit, par la méthode d'invention, à la Critique elle-même. Posant par hypothèse la légitimité de l'attitude naturellement dogmatique de l'intelligence, nous plaçant au sein des convictions naturelles du sens commun, nous verrons surgir de soi-même le problème critique, en même temps nous pourrons déterminer déjà certaines solutions, qui, présupposant la valeur de nos facultés de connaître, se trouveront scientifiquement établies, deviendront proprement objet de savoir, quand la Critique, cette fois constituée et consciente d'elle-même, aura réflexivement, par réduction à l'absurde, établi comme conclusion scientifique ce présupposé lui-même. Telle est bien de fait, là où nous est proposé un développement historique à peu près pur de la pensée philosophique, je veux dire dans l'ancienne Grèce, la manière dont le problème de la vérité a fait surgir la spéculation critique. La doctrine de la connaissance une fois édifiée, la théorie de la vérité en apparaîtra comme le couronnement. Mais c'est par cette même théorie, ébauchée d'abord sous l'abri protecteur du sens commun, qu'elle aura pris naissance comme discipline spéciale, en se détachant du fond commun des sciences philosophiques.

Retenons donc les déclarations naturelles de l'intelligence commune, et tablons sur elles, pour déterminer ce qu'il appartient aux réductions à l'impossible de la réflexion critique de confirmer plus tard. Or, je sais naturellement d'une façon très claire ce qu'est la vérité,

du moins quand on ne me demande pas de le dire à autrui ; et si on me contraint de le dire, eh bien! je trouve en effet que la vérité suppose deux termes, ce qui est connu et ce qui connaît, et un rapport de conformité entre l'un et l'autre. Mais qu'est-ce que je connais? C'est *ce qui est ;* et quand le sens commun dit *ce qui est,* il entend ce qui se trouve pour son propre compte hors du néant, ce qui existe, en dehors de mon esprit et indépendamment de lui. Rien n'exprime donc mieux cela que je connais bien, et que j'appelle vérité, que cette formule : *conformité de l'esprit avec ce qui est.*

Mais il va falloir peiner quelque peu pour la préciser de façon convenable. Au début l'esprit s'y porte d'un effort trop massif. Sous prétexte qu'entre l'être et la pensée vraie il n'y a pas d'écart, il va affirmer tout uniment *une identité absolue entre l'être et la pensée.* C'est ce que disait Parménide, l'antique et vénérable père des métaphysiciens : « La pensée, et ce dont il y a pensée, c'est tout un... »[1] Saintes et damnables paroles, pleines de sagesse et de folie. Ce que je pense quand je dis vrai, c'est la chose même. Donc, la pensée de la chose, c'est la chose même, ou tout au moins une sorte de décalque qui coïncide de toutes manières avec la chose, et toutes les conditions de l'une sont les conditions de l'autre.

Aussitôt les difficultés les plus redoutables surgissent et se précipitent sur le philosophe. Et le voilà engagé comme malgré lui dans la théorie de la connaissance, alors qu'il ne s'est pas encore demandé : qu'est-ce que la connaissance, et qu'il se contente encore là-dessus des notions spontanées du sens commun, et qu'il entreprend seulement de considérer ce rapport de conformité entre la connaissance et son objet que nous nommons vérité.

1. Ταὐτὸνδ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστι νόημα. (Diels, VIII, 34.)

III. — L'âme connaît. Faut-il dire qu'elle coïncide absolument et sous tous les rapports avec tout ce qu'elle connaît? Quand je vois un arbre ou une pierre, est-ce que je deviens pierre ou arbre? Mon âme est-elle, comme le pensaient les premiers « physiologues » de la Grèce, un amalgame de tous les éléments du monde et de toutes les qualités qu'elle peut connaître?

Mais il y a en moi, pour connaître, autre chose que les sens. L'intelligence, perçant les apparences sensibles, découvre dans les choses des déterminations intemporelles et nécessaires lisibles pour elle seule, et dont elle s'empare par ses idées. Elle travaille sur *ce que sont* les choses, et cela, c'est en elle un monde d'essences universelles, tel le monde des nombres dans l'intelligence du mathématicien. Faut-il donc (si le rapport de l'être avec la pensée est un rapport d'identité pure et simple) pythagoriser et platoniser, dire que seules ces essences universelles, nécessaires et intemporelles, sont vraiment : que le monde intelligible qu'elles constituent est le monde réel, le monde de l'existence ; et que le monde sensible n'est qu'une ombre qui ment, le flux brise-raison d'Héraclite?

Mais où que l'intelligence se tourne, c'est toujours l'être qu'elle voit. Partout elle est en sa présence ; chaque fois qu'elle connaît, elle tient de l'être. L'idée de l'être est l'étoffe commune de la pensée. Alors, faut-il croire aussi qu'il y a une étoffe commune des choses : l'être un et le même, faut-il écouter Parménide, affirmer qu'aucune multiplicité n'existe, qu'il n'y a que l'être, et dire avec le vieux Xénophane, avec Lessing et Gœthe : ἓν καὶ πᾶν, *un et tout?*

Je laisse maintenant la simple *appréhension* des choses. Serai-je plus heureux du côté de l'acte de juger, qui est la perfection même de l'intelligence? Les notions avec lesquelles se construit le jugement diffèrent entre elles, sinon, en jugeant, je ne dirais rien du tout : la notion de *poète* est autre que la notion de

*Edmond Rostand*. Pourtant je dis, ou je pourrais dire : « Edmond Rostand est poète. » Mais faire ce jugement revient à dire : « C'est une même chose que je nomme Edmond Rostand et que je nomme poète », en d'autres termes à *identifier* « poète » et « Edmond Rostand ». Comment cela est-il possible, si l'être et la pensée coïncident absolument et sous tous les rapports? La pensée « poète » et la pensée « Edmond Rostand » étant des pensées différentes, comment puis-je identifier la chose poète et la chose Edmond Rostand? Me voilà jeté dans les épines de Mégare. Prenant pour principe, dit Simplicius, que « cela est divers dont les concepts sont divers »[1], les mégariques enseignaient l'incommunicabilité des idées et l'impossibilité du jugement. Puisque le *logos* de « Socrate » est autre que le *logos* de « blanc », si je dis « Socrate est blanc », j'introduis dans Socrate autre chose que Socrate, je divise Socrate d'avec lui-même ; si je dis : « Edmond Rostand est poète », je sépare Edmond Rostand d'avec lui-même. « Koriskos est homme », dites-vous? Mais « homme » est autre chose que « Koriskos » donc Koriskos est autre chose que Koriskos. On ne peut que dire Koriskos est Koriskos, Edmond Rostand est Edmond Rostand, comme le Coran dit Dieu est Dieu. Décidément la sagesse est amère.

Et le raisonnement? Que nous apporte la troisième opération de l'esprit? Le raisonnement est essentiellement un mouvement logique immanent à l'esprit et progressant à partir d'un principe avec nécessité ; en lui le connaître apparaît comme un développement de la pensée suivant les lois inflexibles de la connexion des concepts. Je devrai donc, si l'être et la pensée sont absolument identiques, en dire autant de l'être? Me voilà pris cette fois dans les filets de Spinoza et de

1. Λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερα ἐστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχωρισται ἀλλήλων. SIMPLICIUS, *Phys.*, 120,12 D.

Hegel. Le monde sera pour moi l'auto-développement d'un principe immanent, Substance ou Idée, le pur déploiement de la Logique dans la nécessité absolue d'une concaténation universelle par mode de déduction analytique, ou d'une évolution éternelle par mode d'oppositions et de synthèses. Manière moderne, — et au fond très inférieure, autant que le raisonnement est inférieur à l'intuition, le mouvement à l'acte immobile, — de restaurer le monisme du vieux Parménide.

IV. — Ces difficultés ne sont pas petites. La pression qu'elles exercent sur l'esprit a contraint les anciens à un long effort philosophique, et les a amenés peu à peu, d'une part à séparer du tout confus de la connaissance, telle que la concevaient les premiers sages, la science *logique* dans son originalité propre, de l'autre à formuler en même temps des vues *critiques*, plus profondes certes que bien des théories modernes, mais mêlées à leur logique elle-même, à leur métaphysique, à leur psychologie, et qu'ils ne groupaient pas en un « traité » spécial. (C'est pourquoi tant de bonnes âmes s'imaginent que la Critique de la Connaissance commence avec Kant, comme la Liberté avec la Révolution française).

A quel terme a donc tendu essentiellement cet effort philosophique? De quelle manière les difficultés signalées peuvent-elles être levées?

Faut-il porter sur Parménide une main *parricide*, comme dit Platon, et nier purement et simplement toute identité entre l'être et la pensée?

Mais alors que devient la vérité, conformité de l'esprit avec ce qui est? S'il y a d'un côté *l'être* indépendant de mon esprit, et de l'autre côté *mon esprit*, et qu'entre eux ne se produise d'aucune manière une identité proprement dite, alors mon esprit n'atteint jamais qu'une ressemblance de l'être, non l'être même. Et le philosophe demandera toujours : qui garantit

que cette ressemblance est réellement ressemblante? que la conformité de mon esprit avec l'être est réelle, et non pas seulement apparente? que la vérité dont je m'assure est vraiment vérité?

Je ne rejetterai donc pas le principe de Parménide, je le préciserai et l'affinerai. Sans lâcher l'*identité* (mais non plus sous tous les rapports) entre l'être et la pensée, je devrai arriver à une certaine *disjonction* de l'être et de la pensée, de façon à discerner certaines conditions propres à l'une et certaines conditions propres à l'autre, et à distinguer dans ma pensée ce qui est des choses mêmes et ce qui est de ma manière de connaître. Travail subtil, qui a été commencé par Platon, accompli, quant à l'essentiel, par Aristote, repris et complété par les scolastiques.

V. — Ce qui importe ici avant tout, c'est de distinguer la *chose* et son *existence*, la chose elle-même et *le mode d'exister* de la chose. Dès que j'entrevois que pour *une même chose* il y a divers modes d'exister, diverses manières d'être posée hors du néant, un mode d'exister *en soi-même* chose, et un mode d'exister *dans une âme*, alors je commence à entrer dans le problème de la connaissance.

L'âme ne coïncide pas matériellement avec toutes les choses; quand elle voit une pierre ou un arbre, elle ne se fait pas pierre ou arbre selon l'existence que ces choses ont en elles-mêmes, mais au contraire elle les attire dans son existence à elle. Ainsi la pierre existe sous un certain mode en elle-même pierre : alors elle *est* purement et simplement ; et cette même pierre existe sous un autre mode dans mon âme, alors elle est *vue*. Je dirai que l'âme en connaissant devient toutes choses *d'une certaine manière*, qu'il me restera à préciser, et que je puis déjà appeler *immatérielle*, si je réfléchis que l'existence propre de la pierre est une existence matérielle, et que dans l'âme cette pierre est détachée de

son existence propre. *L'objet est dans le sujet selon le mode d'exister du sujet.*

VI. — Par les sens la chose est connue telle quelle, avec toutes ses conditions d'existence actuelle et toutes les notes qu'elle tient *hic et nunc* de sa matérialité. Par l'intelligence elle est connue dans ce qu'elle comporte d'intemporel et de nécessaire, secret caché aux sens. En ce rond qui tourne, et qu'elle appelle roue, l'intelligence voit le cercle. Dans l'intelligence, la chose n'est plus chose, mais essence ou quiddité ; elle y est, elle y vit séparée non seulement de son existence en sa matière propre, mais encore des conditions et des notes liées à cette existence matérielle notes individuantes). A ce prix seulement, l'être qui se trouve en elle nous apparaît comme tel. C'est l'effet de l'opération abstractive, par laquelle notre intelligence tire son objet du donné sensible, et, produisant de lui un concept qu'elle se dit à elle-même, le voit dans ce concept.

Je distinguerai donc ici l'*essence* ou *nature* abstraite par l'esprit, et l'*existence* de cette nature soit dans l'esprit, soit dans la chose ; et c'est ainsi que j'échapperai au platonisme. Les essences universelles sur lesquelles porte le travail de l'intelligence n'existent sous cet état d'universalité que dans l'esprit ; hors de l'esprit elles n'existent que dans la chose individuelle et concrète, telle que les sens la perçoivent, et sous un état de singularité ; de sorte que le monde qu'elles constituent est bien pour nous le monde de l'intelligibilité, mais n'est pas celui de l'existence ; c'est dans le monde sensible que ce monde intelligible existe hors de l'esprit, c'est dans *cette roue* qu'existe le cercle ; — je parle des intelligibles qui sont l'objet propre de l'intelligence humaine, et qui nous sont immédiatement fournis par l'abstraction, car rien n'empêche que d'autres intelligibles, conçus par analogie à ceux-ci, — une

âme spirituelle, un esprit pur, Dieu, — existent hors de notre esprit en eux-mêmes et non pas dans un sujet matériel (mais toujours sous un état de singularité). Ainsi l'universel objet de l'intelligence *est* plus quant au *connaître*, et moins quant à l'*exister*, que l'individuel objet du sens [1]. De là la dignité propre de l'un et de l'autre. Disons que *l'universel existe dans le réel quant à l'essence ou nature nommée universelle, mais n'existe que dans l'esprit quant à l'universalité elle-même.*

Par là est mis en lumière le rôle *formateur* de notre intelligence, qui pose elle-même son objet devant soi dans un concept, et qui le travaille, divise, malaxe de toutes manières pour le mieux pénétrer. Dès l'origine, c'est d'elle et de son activité que vient à cet objet le mode d'exister universel qu'il a en elle. Mais si j'introduis ainsi une certaine disjonction entre l'être et la pensée, je dois maintenir d'autre part une certaine identité entre l'un et l'autre, sous peine de rendre impossible la vérité. Je vois le point précis où cette identité subsiste, où le connaître ne diffère point de ce qui est : l'essence qui a un mode d'exister universel dans l'esprit, et un mode d'exister individuel dans la chose, que cette essence ne tienne de mon intelligence aucune de ses déterminations intrinsèques, absolument rien de ce qu'elle est comme essence ; qu'à ce titre-là, mon intelligence la reçoive seulement, n'y fasse rien, voilà l'intellection sauvée. *Noli tangere.* Le cercle est identiquement ce qu'il est comme cercle, avec toutes ses propriétés géométriques, dans la roue et dans mon esprit. C'est une seule et même nature humaine qui existe hors de mon esprit, dans Pierre, et qui existe dans mon esprit, comme objet connu. Autrement dit ce que les scolastiques appelaient le terme *quod* de l'appréhension intellectuelle, *le terme immédiatement*

1. *Quantum ad id quod rationis est, universalia magis sunt entia quam particularia, quantum vero ad naturalem subsistentiam particularia magis sunt entia.* Saint Thomas, *in Post. Anal.*, l. I, lect. 37.

*atteint par l'intelligence au moyen du concept, ce n'est pas une image ou un portrait de la chose, ni une forme vide, c'est la chose même, c'est la nature même qui est à la fois dans la chose pour exister et dans le concept pour être perçue.*

Cette thèse absolument fondamentale est méconnue par presque tous les philosophes modernes : par Descartes, qui croit que le terme immédiatement atteint par la pensée, c'est la pensée elle-même, c'est l'idée, regardée comme une image ou un portrait de la chose ; par Kant, qui croit que par le concept comme tel l'intelligence ne perçoit rien, mais applique aux représentations sensibles une forme vide ; par certains penseurs contemporains, comme M. Blondel, qui, influencés malgré eux par l'héritage de Descartes et de Kant, tiennent encore le concept ou la « notion » pour un « portrait », et pour un portrait *radicalement hétérogène à l'original.* N'oublions pas toutefois que tandis que le sens perçoit la chose, cette roue, ce bâton, en tant qu'elle existe actuellement, notre appréhension intellectuelle, prise à part et en elle-même (indépendamment de l'acte de juger), porte sur les natures ou essences : le cercle, la droite, abstraction faite de leur existence actuelle en tel ou tel sujet. *Elle porte sur des possibles, non sur des existences actuelles.* L'existence actuellement exercée nous est livrée par les sens seuls, et par les raisonnements construits sur les données des sens. Rôle capital, à ce point de vue, de l'expérience sensible, du contact charnel avec les choses. Je peux savoir par la raison que Dieu existe, mais à condition de partir de l'être que je touche et je vois.

VII. — Quant au concept d'être, il est bien vrai qu'il est l'étoffe commune de la pensée. Mais ce concept qui imbibe tous les objets d'intelligence se dit *à des titres divers* des choses dont il se dit, et nous ne pouvons pas penser l'être sans penser l'être *de ceci* ou *de cela*, de

Dieu ou de la créature, de la substance ou de l'accident. Aussi, loin d'accéder au monisme de Parménide, et de faire de l'être un et identique l'étoffe de toutes choses, faut-il dire que seul le *mot* être est purement et simplement un. Non seulement l'être existe dans l'esprit, comme tout objet de concept, avec une universalité qu'il n'a pas dans le réel, mais encore son unité n'est dans l'esprit lui-même qu'une unité *sous un certain rapport* (unité de proportionnalité) : *le concept d'être est un concept analogue et implicitement multiple.*

VIII. — Que dirai-je de l'acte de juger? Le problème de la *prédication* (attribution d'un prédicat à un sujet) se résout sans peine dès qu'on a compris qu'à un même existant réel peuvent répondre dans l'esprit deux concepts divers ou deux vues diverses. « Homme » signifie « qui a la nature humaine », et si je ne peux pas dire « Koriskos est l'humanité », je peux dire « Koriskos est homme », parce qu'une même chose existant hors de l'esprit peut avoir la nature humaine et avoir le nom de Koriskos. Le concept « homme » est autre que le concept « Koriskos », mais telle chose appelée « homme » n'est pas autre que telle chose appelée Koriskos. Le sujet et le prédicat sont *le même* quant au réel, et ils sont *divers* quant au concept ou à la notion : *idem re, diversum ratione* [1].

Voilà donc une certaine disjonction entre l'être : une même chose, et la pensée : deux concepts. Mais la coïncidence requise entre l'un et l'autre n'est pas détruite pour cela, car d'un côté l'acte de simple perception intellectuelle, en me faisant *voir à part* dans Koriskos tels ou tels objets de pensée, « homme », « blanc », etc., ne me dit nullement que ces objets de pensée *existent à part ;* et d'un autre côté l'acte de

1. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 13, 12. Jean de Saint-Thomas, *Logic.* II. P., q. 5, a. 2, p. 286 et suiv.

juger réunit précisément ce que l'acte de simple perception intellectuelle avait divisé : puisqu'il consiste à *identifier* le sujet et le prédicat par le moyen du verbe être. *Le jugement consiste essentiellement à déclarer que deux concepts divers en tant que concepts s'identifient dans la chose.* Je tiens là un nouveau principe absolument fondamental, que les philosophes modernes semblent méconnaître depuis Leibniz ; car tout ce qu'ils disent de la pensée logique, asservie à l' « identité », paraît présupposer que cette pensée a pour fonction de constater des identités déjà données, toutes faites, entre des notions prises comme telles, ce qui réduit toute la pensée logique à affirmer A = A, et à ne pas penser du tout. Si Kant avait aperçu ce principe et poussé jusque-là sa critique, les générations eussent été privées de la *Critique de la Raison pure*, construite tout entière sur ce postulat étonnant que juger c'est appliquer à un sujet par le verbe *être* un prédicat que ce sujet n'*est* pas.

J'ajoute que si la simple perception intellectuelle, par laquelle je conçois « Koriskos », « homme », « le cercle », etc., concerne les *essences* ou natures, le jugement, lui, par lequel, considérant une proposition telle que « Koriskos est homme », « le cercle est la surface engendrée par une droite tournant autour d'une de ses extrémités », j'affirme : *ita est*, il en est ainsi, le jugement a rapport à l'*existence* (actuelle ou possible). C'est dans l'existence extra-mentale qu'il déclare que le sujet et le prédicat de la proposition s'identifient. Quand je dis : « Koriskos est homme », je dis : c'est dans l'existence actuelle une même chose qui est conçue comme « Koriskos » et qui est conçue comme « homme ». Quand je dis : « Le cercle est la surface engendrée, etc. », je dis : c'est dans l'existence possible une même chose qui est conçue comme « cercle » et qui est conçue comme « surface engendrée, etc. » *Le jugement est l'affirmation de l'existence* (*actuelle ou pos-*

*sible*) *d'une même chose en laquelle se réalisent à la fois deux concepts divers.*

IX. — Il convient enfin de séparer comme il faut la Logique et la Science : celle-ci a pour objet l'être réel, les choses atteintes par nos concepts, et leurs connexions dans l'existence extra-mentale ; celle-là a pour objet un *être de raison*, les relations et connexions que les choses soutiennent entre elles *en tant que connues, en tant qu'elles existent dans l'esprit. Le logique n'est pas le réel, encore qu'il soit fondé en lui.* Les nécessités intelligibles que nous considérons à part dans les natures abstraites et universelles existent bien dans les choses et les règlent bien, en ce qui ressortit du moins à leur essence, car pour les déterminations individuelles, elles sont le domaine du contingent. Mais le mouvement logique et les nécessités propres du discours n'affectent les choses que selon qu'elles existent dans l'esprit, séparées de leur existence propre.

La logique hypostasiée de Spinoza et de Hegel, la *natura naturata* de l'un, le *devenir* de l'autre, apparaît à ce point de vue comme une énorme puérilité.

X. — Ainsi toutes les difficultés se résolvent à condition de reconnaître une certaine disjonction entre l'être et la pensée, sans abandonner pour cela leur essentielle identité dans l'acte même de connaître. Nous n'avons pas rejeté le principe de Parménide : « La pensée, et ce dont il y a pensée, c'est tout un », nous l'avons précisé et épuré. L'être et la pensée ne sont pas purement et simplement *la même chose*, comme le voulait Parménide. Leur accord ne doit pas non plus être imaginé sur le modèle beaucoup trop grossier d'un *décalque* matériel : entre l'être et la pensée il y a à la fois, je ne fais que l'entrevoir au terme de cette étude, identité beaucoup plus profonde et diversité beaucoup plus marquée. La chose prise en tant

qu'elle existe dans l'esprit souffre des conditions qu'elle n'a pas en tant qu'elle existe en elle-même. Mais au point précis où porte purement le connaître, il n'y a nulle diversité entre la connaissance et la chose, entre la pensée et l'être ; si bien que le connaissant et le connu, sans que l'être propre de l'un se mêle en rien à l'être propre de l'autre, sont un et le même sous le rapport précis de l'acte de connaître : « L'acte du senti et celui de la sensation, disait Aristote, est un seul et même acte ; mais l'être propre diffère en l'un et en l'autre. » [1] Expression pleinement évoluée et rectifiée de ce que Parménide n'avait su dire qu'en soudant dans une même formule le vrai et le faux.

Au lieu de s'en tenir à ces sages précisions aristotéliciennes, où l'intelligence des anciens avait mis toute sa délicatesse de toucher, Kant, en docteur brutal, *disjoindra absolument* l'être et la pensée, détruisant ainsi, quoi qu'il fasse, la connaissance et la vérité.

La vérité, nous pouvons essayer maintenant de mieux pénétrer ce qu'elle est, en donnant à la grande formule rendue classique par saint Thomas : *adéquation de l'intelligence et de la chose* [2], son sens le plus déterminé. C'est une opinion commune parmi les philosophes que la vérité est plus parfaitement dans l'intellect que dans le sens, car lorsqu'il juge des choses avec vérité, l'intellect, étant capable de réflexion, sait

1. ARISTOTE, *De Anima*, III, 2, 425 *b* 26 : ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ'εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς. *Ibid.*, 426 *a* 15 : μία μέν ἐστιν ἡ ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ'εἶναι ἕτερον.

2. Cf. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, 16, 2. Saint Thomas attribue cette formule à un certain Isaac, auteur d'un *De Definitionibus*, — sans doute le fils d'Honaïn ben Ishak, historien de Bagdad, qui mourut en 876 et est connu comme traducteur d'Aristote. Averroès, dans sa *Destruction des destructions*, donne une définition analogue ; Aristote, s'il n'emploie pas dans sa teneur littérale la formule « adaequatio rei et intellectus », s'exprime équivalemment dans maints passages. Cf. SENTROUL, *Kant et Aristote*, 2e éd., p. 56, note.

de lui-même qu'il est vrai, mais le sens ne le sait pas ; et qu'elle est proprement dans le jugement, non dans la simple appréhension, car tant qu'il n'y a ni affirmation ni négation, tant que je dis simplement « le cercle » ou « l'homme », il n'y a rien encore dans l'esprit qui soit conforme ou non conforme à ce qui est. Mais le jugement, je viens de le voir, a essentiellement rapport à l'*existence*, actuelle ou possible ; et de même c'est essentiellement par rapport à l'*existence* hors de l'esprit que se prendra la vérité : « vérité d'existence » par rapport à l'existence *actuelle*. comme quand je dis : Koriskos est homme ; « vérité idéale » par rapport à l'existence *possible*, comme quand je dis : la somme des angles d'un triangle égale deux droits. *Verum sequitur esse rerum* [1]. Disons donc qu'au sens le plus précis du mot, *la vérité est la conformité de l'acte de l'esprit unifiant deux concepts dans un jugement, avec l'existence (actuelle ou possible) d'une même chose en qui se réalisent ces deux concepts.*

Définition pédantesque, et qui a l'inconvénient de ne s'appliquer qu'à l'intelligence *humaine* et à la vérité *humaine*, à la pauvre vérité humaine, mais qui a l'avantage d'être aussi explicite que possible. En veut-on une qui convienne à toute intelligence, même aux intelligences pures (dont le jugement n'est pas asservi à la composition et à la division des concepts), on dira : *la vérité est la conformité de l'esprit avec l'être, selon qu'il dit être ce qui est, et n'être pas ce qui n'est pas* [2].

XI. — J'ai parlé de la vérité de l'intelligence. L'intelligence est vraie, selon qu'elle juge la chose comme elle est. Mais les choses aussi sont vraies, selon qu'elles sont conformes à l'intelligence dont elles dépendent : à

1. Saint Thomas, *de Verit.*, q. 1, a. 1, 3° *sed contra*. Cf. *In Boet. de Trinit.* : « Prima quidem operatio [intellectus] respicit ipsam naturam rei, secunda operatio respicit ipsum esse rei. »
2. Cf. Saint Thomas, *in Metaph. Aristot.*, lib. IV, lect., 8, n. 651.

l'intelligence humaine, pour les œuvres de notre art ; à l'intelligence divine, pour les choses de la nature. Vérité de l'intelligence comme vérité de la chose, c'est toujours *adæquatio rei et intellectus*.

Or, en Dieu, non seulement il y a conformité entre son être et son intelligence, mais « son être est son acte même d'intellection. Et son intellection est la mesure et la cause de tout autre être et de toute autre intelligence. Et lui-même il est son être et son intellection. D'où il suit que non seulement la vérité est en lui, mais qu'il est la Vérité elle-même, souveraine et première »[1]. C'est ainsi que saint Thomas répond à Pilate.

1922.

1. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 16, a. 5. — Sur la théorie thomiste de la vérité, voir Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, t. IV, disp. II.

CHAPITRE II

# LA VIE PROPRE DE L'INTELLIGENCE ET L'ERREUR IDÉALISTE

## I

On doit regarder l'invasion des philosophies idéalistes dans une civilisation comme un symptôme de vieillissement. C'est proprement la sclérose de l'intelligence.

L'idéalisme s'attaque à la vie propre de l'intelligence, il la méconnaît radicalement tout en prétendant l'exalter. En même temps et par là même on le retrouve à la racine de tous les maux dont l'esprit souffre aujourd'hui.

Si la pensée n'est en contact qu'avec elle-même et elle seule, s'il est absurde de concevoir, comme on dit, un *dehors* à la pensée, il suit que notre raison ne peut pas atteindre les choses elles-mêmes, ni *a fortiori* les objets supra-sensibles : voilà le dogme agnostique ; il suit également qu'elle ne saurait reconnaître un ordre de réalité dit *naturel*, distinct d'un autre ordre de réalité dit *surnaturel*, ni une vérité première subsistant hors de cette même raison humaine et qui lui communiquerait du dehors une vie et des certitudes qui ne soient pas déjà en elle : voilà la formule métaphysique du naturalisme ; il suit enfin que notre raison exige de

jouir en chacun de nous d'une autonomie parfaite, et nous impose pour premier devoir de « réaliser notre personnalité » en excluant tout magistère proprement dit, et plus généralement toute relation de dépendance à l'égard d'autrui : voilà sous son aspect le plus foncier le principe de l'absolue αὐτάρκεια de l'individu. C'est ainsi que l'idéalisme, qu'on pourrait appeler la *méconnaissance systématique de l'autre en tant qu'autre*, fausse la notion même de la connaissance, la notion même des rapports de l'homme avec Dieu, la notion même de la personnalité.

2. L'idéalisme s'est introduit dans la pensée moderne avec la réforme cartésienne et par elle. C'est là une vérité historique que certains critiques, encore illusionnés par le spiritualisme « engageant et hardi » du philosophe du *cogito*, ont récemment cherché à contester, mais qui s'impose d'une manière absolue à qui considère l'esprit et la logique essentielle des doctrines. Sans doute Descartes n'a pas nié l'existence du monde extérieur ni la possibilité d'atteindre des choses existant hors de nous, sans doute il n'a pas voulu ni prévu tout ce qui sortirait du germe qu'il insinuait dans l'intelligence, il a néanmoins introduit ce germe, posé les principes qui devaient nécessairement rendre la pensée prisonnière du pseudo-problème et de la pseudo-solution idéalistes.

Kant s'est glorifié de sa fameuse révolution copernicienne, par l'effet de laquelle les choses tournent autour de notre esprit, et se règlent sur lui, tandis qu'auparavant notre esprit était réglé par les choses. Il y a eu une révolution cartésienne de non moindre importance, un premier renversement de l'ordre qui seul a rendu possible le renversement kantien.

Descartes, repoussant la distinction, classique dans l'ancienne philosophie, entre l'ordre de la connaissance humaine et l'ordre de l'être, refuse de partir des choses

et de l'expérience sensible ; c'est par Dieu lui-même qu'il veut débuter, le *cogito* n'étant qu'un indispensable tremplin pour s'installer d'un bond dans la véracité divine, et de là construire la science d'une façon purement déductive, au sein de la pure pensée. Avec son souci d'aller vite en besogne et de courir aux solutions expéditives, il ne s'est pas rendu compte de ce qu'il faisait ainsi en réalité. En réalité une telle présomption ne détruisait pas seulement la hiérarchie de nos vertus intellectuelles, la métaphysique devenant à vrai dire, non plus le couronnement de notre savoir, mais l'introduction à la science des phénomènes et à la domination pratique de la nature ; une telle présomption philosophique revenait à transporter la science humaine dans les conditions de la science créatrice (voilà le principe secret du panthéisme ouvert ou dissimulé des grands systèmes métaphysiques de la fin du XVII^e^ siècle), et tout d'abord à concevoir notre raison sur un type angélique, à mêler l'empreinte des esprits purs à la pensée humaine : Descartes ne prétend-il pas remplacer le syllogisme par l'intuition, par une intuition à vrai dire multiple et discontinue, comme une succession de coups d'œil angéliques? Ne veut-il pas que nos idées soient innées, et se résolvent dans la vérité même des idées divines, comme celles des purs esprits? Que nous ne connaissions rien qu'en nous connaissant d'abord nous-mêmes, comme il arrive pour les anges? Ne tient-il pas notre raison pour naturellement si achevée en bonté que le bon sens suffit (avec la méthode) pour pénétrer dans les secrets des plus curieuses sciences, et qu'il n'est pas plus besoin de perfectionnements intrinsèques ou d'*habitus* pour l'entendement humain que pour l'intelligence de l'ange dans l'ordre naturel?

Or nous avons là, dans la révolution cartésienne ainsi envisagée, une première raison séminale, à coup sûr très générale et indéterminée, mais très réelle et

très certaine, de l'idéalisme moderne : que nos idées soient des idées d'ange, dépendant directement et immédiatement de la Cause première et de la Vérité créatrice, cela, cet aspect positif de l'entreprise cartésienne ne pouvait pas tenir, et les grands échecs métaphysiques où les positions de Descartes, prises comme positions de départ, devaient induire la pensée de Malebranche, de Spinoza, de Leibniz, marquent de ce côté une barre d'arrêt très nette. Mais c'est sous son aspect négatif que la révolution cartésienne devait réussir, et se poursuivre indéfiniment : que nos idées, telles les idées angéliques, ne dépendent *pas* des choses et ne soient *pas* mesurées par elles, voilà ce que Descartes apportait à ce point de vue à la pensée moderne, et c'est bien le premier postulat de l'idéalisme. Kant, survenant, n'aura qu'à résorber dans ces idées qui ne dépendent pas des choses, les propriétés mêmes de la Connaissance créatrice, et à déclarer, non plus qu'elles dépendent immédiatement de Dieu, comme des idées d'ange, mais qu'elles ont toute leur régulation en elles-mêmes, dans une parfaite *autonomie*, et qu'elles sont elles-mêmes, comme les idées divines, la mesure des choses, la révolution kantienne consommera alors logiquement la révolution cartésienne ; la philosophie moderne aura ainsi, si je puis dire, bouclé la boucle, et les trois grands échecs métaphysiques de Fichte, de Schelling, de Hegel, marqueront après cette nouvelle crise une nouvelle barre d'arrêt, qui pourrait bien signifier un arrêt définitif pour la spéculation occidentale, si celle-ci ne se décide à remonter jusqu'au principe du mal, et à renouer les fils que Descartes a rompus.

3. Il y a encore dans la réforme cartésienne deux autres *raisons séminales*, deux autres principes, — très déterminés cette fois, — riches des virtualités de l'idéalisme moderne. C'est la théorie cartésienne de la

perception du sens, et la théorie cartésienne des idées.

D'une part Descartes, tenant de certains scolastiques de son temps, infidèles sur ce point à saint Thomas, que le sens n'atteint pas les choses dans leur existence extra-mentale elle-même, mais seulement dans une image, dans une *species expressa*, ajoute à cela, en bon mécaniste, que ces *idées confuses*, comme il les appelle, n'ont qu'une valeur exclusivement pratique ou pragmatique, aucune valeur de connaissance proprement dite, les qualités qu'elles nous représentent n'existant que dans la conscience [1] : dès lors (sans parler du doute irrémédiable introduit par là, contre le gré du philosophe, sur l'existence des choses sensibles), voilà le

1. La perception des sens ne pénètre pas jusqu'à *l'essence*, elle n'atteint les choses que dans leur extériorité matérielle, en tant qu'elles agissent au dehors *hic et nunc* par certaines de leurs qualités ; à ce titre, tout en ayant une valeur objective absolue, tout en atteignant le réel extramental lui-même, elle reste immensément inférieure à la perception intellectuelle, et elle implique au regard de cette dernière une inévitable relativité, due à la matérialité qu'elle comporte, je veux dire que l'objet propre du sens étant la qualité sensible prise non pas dans son essence, mais dans son action *hic et nunc*, telle qu'elle est par conséquent quand elle agit sur l'organe (par le moyen du milieu comme instrument), l'intuition du sens, sans manquer pour cela son objet formel, variera suivant la multitude des conditions matérielles dont dépend cette action (et pourra ainsi donner lieu à toutes sortes d'erreurs d'appréciation, qu'il appartient à l'intelligence de corriger). Mais par contre l'intuition du sens atteint les choses en tant qu'elles sont en acte d'existence (cf. Jean de Saint-Thomas, *Curs. phil.*, *Phil. Nat.* III. P. q. 6, a. 1 et 4, t. III, pp. 330 et 351), et à ce titre elle donne plus que la perception de l'intelligence à elle seule.

Une saine élucidation psychologique et critique des fonctions propres de la connaissance sensitive permet de résoudre sans peine toutes les difficultés opposées à l'objectivité de la perception du sens. (Cf. J. Gredt, *Unsere Aussenwelt*, Innsbruck, 1912 ; *De cognitione sensuum externorum*, 2e éd., Rome, Desclée, 1924).

On sait d'autre part que la Physique moderne, — par là même qu'elle n'envisage *a priori* dans les choses que l'aspect quantitatif, — ne peut pas sans cercle vicieux ou sans présupposé de métaphysique mécaniste, être regardée comme apportant un argument quelconque contre l'existence dans les corps de qualités actives et passives ; et que bien des indices (théories de Bergson, de James, des néo-réalistes, etc.), montrent le profond besoin ressenti par la philosophie contemporaine de revenir à une juste doctrine de l'objectivité de la perception des sens.

monde de la connaissance coupé en deux : ici, du côté des sens, le monde des phénomènes de conscience, des pures représentations ; là, du côté de l'entendement, le monde de la substance, schisme que Leibniz aggravera encore, en résorbant dans le monde des phénomènes bien fondés l'univers de la science elle-même, et en réservant le monde de la substance à la métaphysique ; schisme que Kant consommera en déclarant le premier monde seul connaissable, le second inconnaissable à la raison spéculative. Voilà surtout la pensée de l'homme séparée des choses, — la philosophie astreinte à cette impossible besogne de passer du possible au réel et de rejoindre l'existence actuelle à partir des seules idées, — les idées elles-mêmes, qui ne peuvent plus être tirées des choses, devenues incurablement suspectes de nous livrer autre chose que ce qui est [1].

D'autre part, en ce qui concerne les idées elles-mêmes et la théorie de l'intelligence, Descartes, et ceci est capital, égaré, semble-t-il, par Vasquez et par sa fausse notion du *conceptus objectivus* [2], croit que ce que les

1. Les sens n'ont pas seulement ce rôle de mettre notre intelligence en continuité pour ainsi dire avec les choses, et de lui permettre ainsi de tirer ses idées du réel.

Par là même qu'ils sont à l'origine de toute notre connaissance, ils nous fournissent comme un premier type ou paradigme d'adhésion à l'objet, qui doit *centrer* tous nos jugements. C'est pourquoi le jugement est empêché quand les sens externes sont liés par le sommeil (cf. *Sum. theol.*, I, 84, 8) ; et c'est en ce sens que les anciens enseignaient que tout jugement (même ceux qui, tels les jugements métaphysiques et mathématiques, ne sont pas *deducibilia ad sensum*, ramenables à la vérification du sens, (cf. *in Boet. de Trin.* q. 6, a. 2) peut *en quelque façon*, ne fût-ce que par la comparaison aux choses sensibles qu'implique la connaissance par analogie, se résoudre en l'intuition externe. « Quia primum principium nostræ cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus : unde Philosophus dicit in III Cœli et Mundi, quod complementum artis et naturæ est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare. Et similiter dicit in VI Ethic. (cap. 8) quod *sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum* ; extrema appellans illa in quæ fit resolutio judicantis ». (Saint Thomas, *De Verit.*, XII, 3, ad 2).

2. Sur cette question du *conceptus objectivus*, voir Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, t. IV, disp. 2, a. 2.

scolastiques appelaient le concept objectif, c'est-à-dire l'objet du concept, l'objet immédiatement atteint par l'acte de perception intellectuelle, n'est pas la chose elle-même connue, mais une image ou un portrait de la chose en nous ; autrement dit l'idée, pour lui, au lieu d'être comme pour saint Thomas un *signe formel*, devient un *signe instrumental ;* au lieu d'être une relation vivante [1] faisant atteindre directement la nature réalisée dans la chose, l'idée devient elle-même l'objet, la chose, la seule chose immédiatement atteinte par l'acte de connaissance [2]. Voilà donc que la pensée désormais n'atteint plus immédiatement qu'elle-même, et qu'au lieu d'être ouverte à l'immensité de l'être pour recevoir au dedans d'elle les choses elles-mêmes, mais dépouillées du mode d'existence qu'elles ont au dehors, elle devient un monde clos, en contact avec soi seul, se déployant en formes et figures qui sont encore elle-même pensée, et elle seule, et qui, si elles doivent servir à connaître les choses, doivent être un décalque strict, une copie, un *double* de celles-ci (conception naïvement rétrograde qui fait reculer la philosophie moderne en deçà des positions conquises par la spéculation hellénique, et qui la livre à toutes les difficultés du parallélisme spinoziste). Mais qui nous dit que la pensée ressemble ainsi aux choses qui la doublent, qui nous dit même qu'il y a un double auquel elle correspond? Descartes lui-même, pour rejoindre le réel, se réfugie dans la véracité divine, par un procédé logique d'ailleurs indéfendable ; personne après lui ne pourra se contenter de cet artifice. La théorie des idées-tableaux, qui *réifie* les idées, et qui fait d'elles, non plus un moyen, mais un écran, un obstacle entre l'esprit et la chose, ne commande pas seulement le cartésianisme, elle commande tout l'idéalisme moderne, voire même certaines tenta-

1 Terme *quo* ou *in quo*, pour employer le vocabulaire scolastique.
2. Le terme *quod*.

tives incomplètes de réaction contre l'idéalisme, comme la philosophie de M. Bergson ou celle de M. Blondel. A vrai dire, elle ne laisse le choix qu'entre la solution de Berkeley et de Hume : *derrière cette idée-chose il n'y a pas de chose*, ou la solution de Kant : *derrière cette idée-chose il y a une chose mais dont nous ne pouvons rien savoir.*

4. Ces considérations, que nous avons voulu réduire ici à l'essentiel, et dont nous espérons donner un jour, dans une étude sur Descartes, toutes les justifications historiques, nous montrent comment le germe de l'idéalisme a été déposé dans la pensée occidentale, et comment il devait s'y développer. Avec Kant le beau monstre issu de ce germe atteint son plein développement.

Depuis la décadence de la métaphysique médiévale, les philosophes regardaient la connaissance comme la simple réception d'une empreinte, la simple application d'une forme sur une matière, — empreinte causée en nous par Dieu, pour Descartes et les innéistes, — par les corps pour les sensualistes. Ce rapport de forme à matière, Kant ne songe pas à examiner s'il rend bien le propre de la connaissance, il l'accepte tel quel, mais — c'est ici son coup de génie — il le retourne : car l'esprit est actif, remarque-t-il ; donc ce n'est pas le rôle matériel et réceptif, c'est le rôle informateur qui lui convient ; c'est l'objet qui est matière, la pensée qui est forme, exactement comme dans le cas de l'intellect pratique et de la fabrication artistique [1]. Dès lors *connaître c'est fabriquer*, nous ne connaissons que

1. C'est ainsi que pour Kant la vérité de l'intellect spéculatif se définit de la même manière que, pour les anciens, la vérité de l'intellect pratique. « Veritas intellectus speculativi consistit in *cognitione*, écrit Cajetan, veritas autem intellectus practici in *dirigere* : et sic veritas intellectus speculativi consistit in hoc, quod cognoscere adæquatur rei cognitæ, veritas autem intellectus practici consistit in hoc, quod *dirigere adæquatur principio directivo.* » (In I-II, 57, 5, ad 3). Jean de Saint-Thomas définit de même

ce que nous faisons. Voilà l'axiome secret qui domine toute la philosophie spéculative de Kant. Et si connaître c'est fabriquer, les choses elles-mêmes ne sont pas connaissables, puisque nous ne les faisons pas, le seul objet de notre connaissance, c'est l'objet que nous faisons grâce à nos formes *a priori*, — un monde de phénomènes dont la loi, l'unité, la structure constitutive et la régulation viennent toutes de notre esprit. Notre esprit est une savante machine à l'entrée de laquelle la chose en soi verse une farine de sensations, qui en passant par toute une série de gaufriers intérieurs se transforme en un monde phénoménal bien consistant qui est notre œuvre. Nous voilà bien autonomes, bien installés dans notre immanence, ne recevant aucune détermination du dehors, faisant la vérité comme des dieux. Mais la vérité, si tant est que ce mot ait encore un sens, n'est plus que l'usinage régulier de

la vérité de l'intellect pratique « conformitas ad ipsas regulas quibus res practicata dirigitur » (*Curs. theol.*, Vivès, t. VI, p. 467).

Pour Kant la vérité est de même « la liaison des représentations en conformité avec les règles qui déterminent leur interdépendance dans la conception d'un objet » (*Prolég.*, § 13, Rem. III) ou « la conformité avec les lois [sc. d'unification et de systématisation] de l'esprit » (*Kritik der rein. V.*, p. 350, cf. plus haut note 1, p. 9) bref, la *conformité d'une représentation avec les règles qui président à sa systématisation objective* (cf. SENTROUL, *Kant et Aristote*, p. 110).

Mais ici l'objet fait, la *res practicata*, c'est le monde même de la représentation, l'ensemble unifié et systématisé du connu. Ce qui suppose tacitement que la chose faite est faite avec du représenté, avec du connu, et qu'une fois faite elle est encore connue. Et ainsi d'une part on suppose sans le professer que connaître n'est pas faire, comme en témoignent les données premières de l'intelligence, mais d'autre part on définit la vérité du connaître par la vérité du faire, et donc on professe que connaître c'est faire. C'est là une des jolies absurdités du kantisme.

On peut remarquer encore, à ce même point de vue, que l'*unité* comme principe formel de constitution de l'objet connu (ici pur *factibile* construit ou systématisé par le *sujet* connaissant), se substitue chez Kant à l'*être* comme principe formel de l'opération de connaissance (devenir immatériel spécifié par l'*objet* connu). Cette substitution du transcendantal *un* au transcendantal *être* est un des aspects essentiels de la révolution kantienne, et elle se réfère elle-même à ce principe foncier que l'activité de connaissance est de soi une activité de fabrication.

nos phantasmes, et, à proprement parler, la construction en nous de ce qui n'est pas. Et puisque, selon l'esprit essentiel de l'idéalisme critique, connaître c'est faire, il faut dire que, selon l'esprit essentiel de l'idéalisme critique, l'objet de la connaissance fuit toujours devant elle sans pouvoir être jamais donné, toujours se faisant, jamais fait, car s'il était une fois fait, nous ne le ferions pas, et donc, par définition, ne le connaîtrions pas.

5. La révolution kantienne a été une catastrophe historique pour la civilisation occidentale. Ce que nous constatons, au terme, c'est l'abdication de l'esprit. Renonçant à son lieu propre et à sa véritable patrie, l'intelligence blessée se replie sur le concret senti, comme si le fait singulier, inscrit dans un document, ou sur un appareil enregistreur, lui donnait enfin cette sécurité qu'elle n'attend plus de la contemplation de l'être. Hélas, le fait lui-même, quand l'intelligence refuse d'user de sa propre lumière pour le saisir et le juger, se dérobe et se liquéfie devant elle, car elle court alors après un bien qui est le bien propre du sens, et qu'elle n'atteindra jamais, puisqu'elle-même elle ne sera jamais sensation. A se livrer à la loi de la matière et à sa décevante infinité, elle s'engage en une mortelle aventure, qui n'est pas le fait de la science positive, certes, mais de cette pusillanimité orgueilleuse, scientiste ou historiciste, comme on voudra l'appeler, qui propose à la raison, pour fin suprême, de s'assurer le savoir en se dispensant de penser, d'épuiser matériellement le détail sensible, et de compter, selon le mot de saint Thomas, *quot lapilli jaceant in flumine*. Cette *fascination du positif* a été, au siècle de Comte et de Renan, le mal d'un grand nombre d'esprits.

Ailleurs, là où l'intelligence ne se renonçait pas devant le fait brut, c'est devant les puissances appétitives qu'elle abdiquait : Rousseau, Kant, Fichte, Schopen-

hauer, avec leur primat du sentiment ou de la volonté, voilà les grands ancêtres des doctrines qui de nos jours déprime la pensée au niveau infra-humain du pragmatisme, ou qui la tordent et violentent pour lui faire chercher le vrai en refusant les lois de l'intelligence.

L'anti-intellectualisme, là où il garde quelque vigueur métaphysique, ne conduit pas seulement à cette oblique acceptation de l'absurde qu'est la foi dans le Devenir pur, il contraint à affirmer pleinement que l'irrationnel, le discordant, le mal, est au cœur des choses. Et par là il procure encore, à sa manière, le grand affranchissement moderne de l'esprit, le grand refus de l'être. Pourtant, même chez les pessimistes les plus affranchis, une dernière servitude demeure. Quelle servitude? Demandons-le à Nietzsche : *ils croient encore à la vérité*, et sous ce rapport ils ne sont pas plus libres que ces « fantômes d'hommes libres », dévôts de la pseudo-science, dont Nietzsche voyait le type en David Strauss, et qu'il appelait des *philistins de culture* et des *rachitiques de l'esprit*. Croire à la vérité est la servitude dernière. « Il faut essayer une bonne fois, écrivait-il, de révoquer en doute la valeur de la vérité », « à cet égard il y a une lacune dans toutes les philosophies » [1]. Pour son propre compte il a essayé sincèrement de se délivrer de cette ultime servitude, et pour cela de dire *oui*, avec une joie désespérée, au monde de Schopenhauer, de rire et de danser en enfer. Nous savons la fin. Il n'a pas, comme ceux que Schopenhauer appelait les trois grands hâbleurs, tiré de cette essentielle revendication d'*aséité*, qui est au fond de la philosophie moderne, un système confortable, une machine de luxe intellectuelle. Il a pris cette revendication au sérieux, il a voulu en vivre, il l'a vécue jusqu'au bout. La folie de Nietzsche, c'est la consommation, dans une chair d'homme, de tout le mal de l'esprit depuis Luther et Descartes. Lamentable vic-

1. *La Généalogie de la Morale*.

time ! Un grand et généreux poète qui chavire dans la démence, parce qu'il a voulu, pour vivre, mieux que la vérité, et qui après avoir cru régénérer le monde par la suppression de *l'idéal ascétique* et la haine vivace du christianisme, écrit des lettres de fou signées LE CRUCIFIÉ, se croit à la fois l'Antéchrist et le continuateur du Christ, son destructeur et son « meilleur ami », voilà sans doute, si nous savions voir dans les ténèbres, dans les pauvres ténèbres de l'orgueil, le signe et la figure par excellence de la crise de l'esprit moderne.

## II

6. C'est une chose singulière, et bien propre à décourager les illusions que nous pourrions nourrir sur la nature humaine, sur la qualité intellectuelle des milieux philosophiques en particulier, de constater l'empire que le dogme idéaliste a pris sur la philosophie contemporaine. Il est devenu un postulat sacré, et la plupart des personnes qui se piquent de penser, assises dans les chaires du monde moderne, regarderaient comme un manquement à la bienséance et un signe de grossièreté de ne pas tenir pour acquis, *in principio*, que la connaissance déforme les choses, à supposer qu'il y ait des choses, et ne saurait atteindre en réalité que ses propres créations. Une grande réaction se prépare cependant contre ce dogme idéaliste, non pas sans doute chez les philosophes officiels, mais chez les esprits qui reconnaissent dans la présente agonie du monde l'effet d'un profond mal de l'intelligence, et qui ne veulent pas que périsse la civilisation occidentale. Et je ne désespère pas que dans quelques années l'idéalisme soit considéré comme une vieillerie tout à fait usée, et une incongruité de la raison. Il faudra toutefois pour cela autre chose que la critique ingénieuse et vivante, mais encore trop

superficielle, et mêlée de bien des impuretés, de MM. Perry et Spaulding, Santayana et Lovejoy.

A la lumière des principes de saint Thomas, non seulement nous pouvons réduire à l'absurde ce *self-refuting system* [1], et mettre en évidence la totale gratuité des postulats idéalistes, mais encore nous pouvons procéder à une véritable et complète apologie scientifique de la connaissance, qui fasse partie intégrante de la sagesse métaphysique, et soit comme le portique de la philosophie première, et qui fonde un réalisme non pas naïf mais solidement critique, non pas un néo, ni un paléo-réalisme, mais un réalisme éternel comme la vérité. Saint Thomas, il est vrai, n'a pas composé un traité spécial de Critique. Tous les principes et toutes les vérités dominantes d'un tel traité sont cependant chez lui, ne disons pas seulement à l'état virtuel, disons sous un mode *formel éminent*, et il est vraisemblable qu'une des œuvres capitales demandées aujourd'hui à ses disciples sera de dégager ces vérités et de les dresser en corps de doctrine, en y intégrant tous les matériaux accumulés dans ce domaine par la pensée moderne. Encore faudra-t-il pour cela qu'ils se tiennent en garde contre ce qu'on pourrait appeler le *métissage intellectuel*, je veux dire contre les parturitions bâtardes qui proviennent dans l'intelligence d'une disparité entre l'objet de

1. Toute épistémologie idéaliste, — celle de Kant en particulier, — est une doctrine se réfutant soi-même, un *héautontimoroumènos* parmi les monstres philosophiques. Toute doctrine de la connaissance doit en effet pouvoir se retourner sur elle-même, je veux dire se vérifier de la connaissance de la connaissance comme de la connaissance des choses. Or toute épistémologie idéaliste enseigne, en tant qu'idéaliste, que la connaissance ne nous livre pas les choses comme elles sont, et en tant qu'épistémologie elle se donne nécessairement pour une connaissance qui nous livre la connaissance comme elle est. On aura beau raffiner, on ne sortira pas facilement de cette aporie.

Avant les néo-réalistes américains, le cardinal Mercier avait signalé d'une façon très pénétrante les faiblesses de l'idéalisme, dans ses *Origines de la Psychologie contemporaine*, Louvain, 1897, (chap. V : Critique des principes de l'idéalisme).

savoir et la lumière que l'esprit fait tomber sur lui. Car la disposition de l'intelligence (*habitus*) et les principes de discernement avec lesquels on aborde un objet de savoir doivent être du même degré de spiritualité que celui-ci ; et si, pour aborder les problèmes de la connaissance, et pour en pénétrer les solutions thomistes, on projette sur ces problèmes et sur la doctrine de saint Thomas, au lieu du *lumen* thomiste gardé pur, une lumière inférieure ou viciée, un éclairage kantien par exemple, il est inévitable qu'on obtienne un résultat plus ou moins difforme. L'érudition la plus avertie, la plus habile accumulation de matériaux historiques, la plus consciencieuse bonne volonté n'y feront rien. Avouerai-je que certaines tentatives « thomistes » contemporaines, dont l'« effort de sympathie » pour le kantisme excède peut-être l'ordre de la charité et les bornes de la prudence, autorisent à ce sujet quelques inquiétudes?

7. Saint Thomas nous apprend tout d'abord la juste manière de procéder dans le traitement du problème critique. Nous ne commencerons pas, comme première entrée de jeu, par rompre toutes nos attaches avec les choses, comme s'il était en notre pouvoir de refaire par notre art, après les avoir détruites, les connexions vitales établies par la nature; je veux dire que nous ne débuterons pas par un doute réel universel à la manière de Descartes, et ne nous imposerons pas la folle besogne de justifier ou critiquer notre outillage intellectuel et notre connaissance à l'aide de cette même connaissance et de ce même outillage d'abord positivement révoqués en doute ; et que nous ne débuterons pas non plus par une option volontaire à la manière de Renouvier, par un acte de foi aveugle en les principes de la raison, suspendant ainsi les nécessités intelligibles à la pure contingence, et l'évidence à une croyance gratuite.

Nous ne prendrons pas non plus pour point de départ

une connaissance artificiellement séparée de son essentielle relation à l'être, et considérée, fût-ce d'une manière purement « précisive » et provisoire, comme terminée au phénomène de conscience ; en d'autres termes le « premier élément incontestable », la « donnée immédiate » de la Critique ne sera pas pour nous « le phénomène objectivement conscient », le « contenu objectif de la conscience considéré en lui-même, abstraction faite de son inhérence à un sujet psychologique et de sa valeur représentative d'un objet ontologique », « le contenu de conscience considéré comme *objet phénoménal* »[1]. Ce « contenu objectif de la conscience considéré en lui-même », cet *objet phénoménal* séparé par abstraction de l'être extramental et maintenu tel quel devant l'esprit comme un terme de connaissance, est quelque chose d'entièrement inintelligible, un pur conflit d'images. Le phénomène ne peut être pensé que postérieurement à l'être. On ne peut faire abstraction de l'objet ontologique, faire abstraction de l'*être*, qu'en rendant *impensable* la notion même d'objet représenté. Accorder la possibilité d'une telle abstraction, choisir pour point de départ de la Critique cette artificielle et impensable notion d'objet phénoménal, c'est accorder à l'idéalisme cartésio-kantien son principe le plus cher. Si l'on commence par admettre que le « concept objectif » ou l'objet de pensée peut être traité et étudié comme autre chose que la chose même extramentale rendue présente à l'esprit, comme un simple « phénomène objectivement conscient », on ne pourra jamais valablement rejoindre l'être.

Gardant au contraire tous nos contacts avec l'être, continuant d'adhérer à toutes les évidences par lesquelles notre intelligence est naturellement nécessitée, gardant

1. J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier III, 1923, p. 78. — Ces formules, nous écrit l'auteur, n'expriment pas sa doctrine personnelle, qui ne nous sera révélée que dans son cahier V. Dont acte. Mais même à titre provisoire elles ne sont pas acceptables.

par suite tous nos liens avec l'expérience humaine, comprenant d'ailleurs que le « premier élément incontestable », la « donnée immédiate » d'une théorie critique doit être l'objet de connaissance *tel qu'il se présente* naturellement, sans mutilation ni restriction arbitraire, nous prendrons pour point de départ cet objet avec tout son contenu immédiat, avec l'aspect premier sous lequel il apparaît à l'esprit, *sa prétention première de n'être que la chose même, l'être extramental, « l'objet ontologique » transporté en nous :* non que nous posions dès l'abord qu'il en est bien ainsi, ce qui serait préjuger la réponse, mais pour éprouver s'il en est bien ainsi, et pour reconnaître *in actu signato*, par la réflexion scientifique propre à la Critique, l'impossibilité de refuser à la connaissance cette fonction « objective au sens ontologique du mot », que nous lui avions spontanément, *in actu exercito*, accordée jusqu'alors.

Selon une méthode qui comporte non pas un doute *exercé*, un doute tenu, même provisoirement, pour valable, mais un doute simplement *représenté*, nous pourrons en effet procéder à une mise en question universelle, *universalis dubitatio de veritate* [1], soit que notre investigation se promène ainsi sur des vérités qu'il nous est possible de résoudre, directement ou par l'absurde, en les premiers principes, soit qu'elle porte sur les premiers principes eux-mêmes : auquel cas nous pourrons nous représenter abstractivement l'intelligence détachée de ces mêmes certitudes qui en réalité demeurent en nous, et constater que l'état ainsi imaginé enveloppe des incompossibilités radicales.

I. — L'intelligence atteint-elle, comme elle le prétend, un être indépendant de nous, et de notre acte même de connaître?

Usant de ce que je sais déjà, je raisonnerai ainsi :

1. Saint THOMAS, *in Metaph. Aristotel.*, lib. III, lect. 1.

toute opération a un *terme* sur lequel elle porte et un *principe* qui la spécifie, ainsi l'opération de l'artiste, spécifiée par l'œuvre à faire dont celui-ci à l'idée, porte sur telle matière qu'il façonne ; ou bien, dans un autre ordre, l'opération de nutrition, spécifiée par cet objet : entretenir la substance de l'organisme, porte sur tel aliment qu'elle incorpore au vivant.

Or dans l'opération de connaître le principe de spécification ne peut être, ni, comme dans le premier cas, une forme reçue par le sujet en vertu de la connaissance elle-même (ce qui nous enfermerait dans un cercle), ni, comme dans le second cas, une fin à laquelle le sujet soit naturellement déterminé dans son être propre : les opérations de nature en effet sont limitées par l'être propre du sujet, et par rapport à elles l'opération de connaissance a comme une immensité ; je ne peux me nourrir que de ce qui convient à mon espèce, je peux voir tout ce que la lumière éclaire.

Dans l'opération de connaître *le principe de spécification ne peut donc être que le terme lui-même sur lequel porte l'opération*, c'est-à-dire la chose connue, l'objet. C'est l'objet connu qui spécifie la connaissance.

Mais ce qui spécifie tient comme tel ce qui est spécifié sous sa dépendance, et n'en dépend pas. La mesure et la règle ne dépendent pas en tant que telles de la chose réglée et mesurée.

Donc, l'objet, la chose connue, le terme atteint par l'intelligence, est quelque chose qui ne dépend pas de l'intelligence elle-même et de son acte de connaître, mais au contraire qui les tient sous sa dépendance. Spécifiée par l'objet connu, l'intelligence en connaissant atteint quelque chose d'autre qu'elle et qui ne dépend pas d'elle. Cela même qu'elle voit partout, l'être, elle l'atteint bien indépendant d'elle.

II. — Mettrons-nous maintenant en doute les principes que nous avons assumés pour justifier cette

affirmation naturelle de l'intelligence? Alors c'est par réduction à l'absurde que nous établirons celle-ci ; nous montrerons par l'absurde que l'opération de l'intelligence ne peut pas se terminer à ses « représentations » ou à ses idées, c'est-à-dire à des modifications ou affections d'elle-même.

Si en effet l'intelligence n'atteignait rien d'autre que ses propres modifications, alors, la science ayant pour objet cela même qu'atteint l'intelligence, « il s'ensuivrait que les sciences porteraient toutes, non pas sur les choses qui sont hors de l'âme, mais seulement sur les modifications qui sont dans l'âme » : toutes les sciences seraient une seule d'entre elles, la psychologie, ce qui est absurde. De plus « il s'ensuivrait que tout ce qui apparaît à l'esprit serait vrai ; et ainsi que les contradictoires seraient vraies ensemble. » Car si la faculté de connaître ne connaît que ses propres modifications, c'est d'elles seules qu'elle juge ; or ses représentations sont toujours comme elles lui apparaissent, c'est toujours selon qu'elle est modifiée ou affectée, que les choses lui paraissent. Elle jugera donc toujours de l'objet dont elle juge, — c'est-à-dire de ses modifications propres ou de ses représentations, — selon ce qu'est cet objet : et ainsi tous ses jugements seront vrais. Si je juge que Rousseau est un fou (ce qui veut dire : il y a eu en moi telle modification mentale exprimée par ces mots), ce jugement sera vrai. Et si vous jugez que Rousseau est un saint (ce qui veut dire : il y a eu vous telle modification mentale exprimée par ces mots), ce jugement sera vrai. Ainsi toute opinion sera également vraie, et toute assertion quelle qu'elle soit, ce qui est absurde [1]. Si l'intelligence n'atteint qu'elle-même et ses représentations, il faut rejeter le principe d'identité.

1. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 85, 2 : « Quidam posuerunt quod vires cognoscitivæ, quæ sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones : puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi

III. — Douterons-nous enfin du principe d'identité lui-même, et de tous les premiers principes avec lui?

Alors, si je rejette le principe d'identité, si affirmer et nier le même du même est également vrai, je ne peux plus rien dire ni penser, (car dès que j'énonce un nom comme ayant un sens, je tiens quelque objet de pensée comme étant tel ou tel, et excluant de lui ce qu'il n'est pas). Et je dois me résigner, sans attendre d'y être contraint par les sept arguments d'Aristote [1], à me faire végétal et à imiter Cratyle, qui ne pouvant plus rien dire se contentait de remuer le doigt, et qui reprochait à Héraclite d'avoir dit qu'on ne pouvait pas entrer deux fois dans le même fleuve : il estimait en effet qu'on ne pouvait pas même y entrer une fois, αὐτὸς γὰρ ὤετο οὐδ' ἅπαξ [2].

Mais s'il est impossible de rejeter le principe d'identité

suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam ; et secundum hoc species hujusmodi est *ipsum quod intelligitur*. Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima : sicut secundum Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur esse verum ; et sic quod contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat ; sic autem videtur aliquid secundum quod potentia cognoscitiva afficitur ; semper ergo judicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est, et ita omne judicium erit verum. Puta, si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum, judicat mel esse dulce, vere judicabit. Et similiter, si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit. Uterque enim judicabit secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio. » C'est pourquoi, continue saint Thomas, les *species intelligibiles* (les idées, les « représentations ») ne sont pas *ipsum quod intelligitur*, mais *id quo intelligitur, forma secundum quam intellectus intelligit*. « Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum, ut *quo* intelligit intellectus. »

1. *Métaphysique*, l. IV, c. 4 et 5.
2. Aristote, *Metaph.*, IV, 5, 1010 a 15.

comme loi de l'intelligence, ne puis-je pas le rejeter comme loi des choses?

Plaçons-nous dans cette hypothèse. J'accorde donc qu'un cercle carré est *inconcevable*, mais je dis qu'on peut douter de son *impossibilité réelle*, j'accorde que la contradiction ne peut pas habiter dans l'esprit, mais je dis que peut-être elle habite dans l'être. Eh bien *ce doute est lui-même impossible*. Dire que l'être est peut-être absurde est lui-même une absurdité. On ne peut pas douter de l'impossibilité de l'absurde dans les choses, sans poser une contradiction dans l'esprit (où l'on concède pourtant que la contradiction ne peut pas habiter). S'il est possible en effet que l'être soit absurde, alors c'est qu'il est possible que toute ma connaissance soit fausse. Mais cela même ou bien je le pense comme vrai ; tandis que je pense que ma connaissance peut tout entière être fausse, je pense donc que sur un point ma connaissance ne peut pas être fausse, et je pose la contradiction dans mon esprit. Ou bien je ne le pense pas comme vrai, j'en doute, et je suspends mon jugement en me gardant de rien affirmer sur rien. Mais alors ma pensée reste absolument indéterminée, puisqu'elle est dans un doute absolu et universel, et en même temps elle a une détermination, puisqu'elle ne doute ainsi que parce qu'elle tient pour possible que toute ma connaissance soit fausse ; et la contradiction est de nouveau posée dans mon esprit. Si de plus il n'est pas impossible que quelque malin génie réalise une chose qui soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport, alors en disant « cette chose est » mon intelligence sera vraie, et vraie aussi en disant « cette chose n'est pas ». Et c'est encore poser la contradiction dans l'esprit [1].

Au reste, si je soustrais les choses au principe d'identité, cette chose qu'est la pensée pourra n'être pas

1. Cf. R. Garrigou Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 3e éd., p. 119.

pensée, cette chose qu'est affirmer pourra être nier. Il faudra ainsi que l'affirmation et la négation soient possibles ensemble, et donc que le principe d'identité soit rejeté de la pensée elle-même. En réalité c'est à l'être que le principe d'identité se porte directement et immédiatement, c'est l'être *d'abord*, non la pensée, qu'il affirme identique à soi-même. Si cette première affirmation est brisée, il ne tient plus nulle part. Il est impossible de soustraire les choses au principe d'identité sans lui soustraire aussi la pensée ; il n'est la loi suprême de l'intelligence que parce qu'il est la suprême loi de l'être.

Si je nie enfin les principes de raison d'être et de causalité, je nie par là même le principe d'identité, car si une chose qui est et qui n'est pas par soi n'est pas par autre chose, ou bien elle n'a pas de quoi être, elle n'est donc pas (tout en étant), — ou bien elle a par elle-même de quoi être, elle est donc par soi, (tout en n'étant pas par soi) [1].

8. Nous pourrons donc défendre ainsi indirectement, par réduction à l'impossible, les premiers principes, et la portée ontologique de la connaissance. Toutes les notions logiques et les anticipations critiques que nous aurons pu rassembler déjà, en présupposant avec le sens commun la valeur de nos facultés de connaître [2], se trouveront dès lors réflexivement justifiées du même coup. Mais ce ne sont encore que préliminaires. Après cela nous devrons entreprendre de pénétrer la nature même de la connaissance, de discerner comment elle se produit, quelle sorte d'activité et de perfection elle suppose, quelles conditions elle enveloppe, quel orga-

1. Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 3e éd., p. 171 et suiv. — *Le Sens Commun*, (2e éd.), 2e partie, chap. I, p. 158 et suiv. On trouvera dans ce livre bien des éclaircissements complétant l'esquisse, aussi réduite et schématique que possible, que nous avons voulu faire ici.

2. Voir plus haut, chap. I, p. 12.

nisme métaphysique elle comporte, et voilà sans doute la meilleure manière de la justifier, et l'œuvre principale de la Critique.

On peut dire qu'ici il n'y a pas encombrement de compétiteurs : seuls les thomistes ont été assez dociles au réel, assez humbles devant les mystères créés comme devant les mystères incréés, pour oser affronter cette vie très secrète et très haute qu'est la connaissance, en restant jalousement fidèles à ne la confondre avec rien de ce qui n'est pas elle.

A la lumière de saint Thomas nous comprenons alors la cause profonde de l'erreur de Descartes et de celle de Kant. Ces philosophes n'ont pas su, selon le mot de Cajetan, « élever leur esprit et entrer dans un autre ordre de choses ». *Quam rudes fuerunt*, ajoutait le grand commentateur, les condamnant d'avance, *qui de sensu et sensibili, intellectu et intelligibili, deque intelligere et sentire tractantes, tanquam de aliis rebus judicant* [1]. Prétendant traiter du sens et de l'intelligence ils sont restés à la porte, parce qu'ils en ont parlé comme des autres choses, et n'ont pas connu l'ordre de l'esprit. Si bien qu'il faut dire que les modernes, qui se font gloire, si présomptueusement, d'avoir inventé la Critique de la connaissance, font consister cette fameuse Critique à ne pas connaître la connaissance.

Parlant de l'hérésie d'Arius et de Sabellius, *si quis autem diligenter consideret*, dit saint Thomas, *uterque accepit processionem, secundum quod est ad aliquid extra* [2]. A regarder les choses avec attention, l'un et l'autre, parlant de la procession en Dieu, n'ont eu en vue que la procession qui va vers un effet extrinsèque. Et ainsi l'un et l'autre se sont trompés « parce qu'ils ont entendu les choses divines selon le mode des créatures infimes, qui sont les corps ». Descartes et Kant se sont trompés

1. CAJETAN, *in Sum. theol.*, I, 14, 1.
2. *Sum. theol.*, I, 27, 1.

de même, parce qu'ils ont conçu la connaissance, et en particulier la connaissance intellectuelle, qui est ce qu'il y a de plus élevé dans la nature, *secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora*, parce qu'ils ont confondu les choses du connaître avec les choses de l'action transitive. Connaître, pour l'un, c'est recevoir une empreinte, pour l'autre, c'est fabriquer un objet. Mais une telle union de matière à forme, constituant un troisième terme, la matière informée, — on la rencontre déjà dans le monde des corps, des êtres non connaissants, où elle occupe toute la scène, — elle est précisément *ce qui n'est pas caractéristique* de la connaissance. Étrange mésaventure et fâcheuse disgrâce, pour ne s'être pas aperçus du problème, Descartes et Kant, qui font porter le principal effort de leur philosophie sur la théorie de la connaissance, ont passé entièrement à côté de la connaissance. Quoi d'étonnant qu'après eux les modernes tiennent la relation de connaissance pour une de ces relations entre agent et patient corporels, qui posent dans leurs deux termes une modification intrinséque? Quoi d'étonnant qu'ils regardent comme un scandale incompréhensible l'idée même d'une saisie de l'être des choses indépendant de nous, puisque la connaissance ainsi méconnue ne peut plus porter que sur un *tertium quid* résultant de l'union du sujet et de l'objet?

## III

9. C'est une chose à vrai dire très déconcertante que la connaissance, et qui nous paraîtrait bien extraordinaire si nous n'étions si fort accoutumés à ses merveilles : chacun de nous, un pauvre point dans le grand univers, une âme d'homme, qui ne pèse rien, voilà qu'elle embrasse et contient le tout, la voilà plus vaste que le monde ! Si pour affronter chose si étrange il nous faut

élaborer des concepts difficiles, des concepts *sur mesure* comme dit M. Bergson, du moins serons-nous satisfaits de saisir notre objet dans ce qu'il a d'irréductible, et de ne le point détruire en le ramenant en barbares à des éléments inférieurs [1].

I. — Le caractère le plus foncier du connaître, c'est qu'il est une activité, et une activité *immanente*, je veux dire qui ne consiste pas à agir sur autre chose ou à produire un terme, mais à parfaire le sujet lui-même. L'activité « transitive » ou extérieure, celle de la matière inerte, celle des non-vivants, — qui sont comme un pur lieu de passage pour les énergies du monde, — est si pauvre de soi qu'elle ne s'exerce dans l'agent qu'à condition de s'épuiser aussitôt et dans la mesure même où elle s'épuise en un autre. Propre aux vivants, l'activité immanente se consomme dans l'agent, lequel — sous la motion toujours présente de la Cause première, — s'élève et s'achève lui-même en perfection, et n'agit au dehors que par surabondance.

Considérons réflexivement ce qu'est pour nous tous, en tant qu'immédiat objet d'expérience, l'opération de connaître. Connaître une pierre ou un arbre n'est pas faire cette pierre ou cet arbre, ni agir sur leur être propre

1. Bibliographie sommaire. — Parmi les textes les plus importants concernant la connaissance, on peut citer les suivants :

Aristote, *De Anima*, l. II, c. 12 ; l. III (en partic. c. 4, 8)

*Metaph.*, lib. IX, c. 8, 9, 10 ; lib. XII, c. 7 et 9.

Saint Thomas d'Aquin, *Comment.* sur ces chapitres d'Aristote.

*De Veritate*, questions 1, 2, 4, 8, 10.

*Sum. theol.*, I, q. 12 (a. 2, 4, 5), 14, 16, 17, 24 (a. 1, 2), 54 à 58, 78 (a. 3, 4), 79, 84 à 89.

*Sum. contra Gent.*, lib. I, c. 44 à 49, 57 à 62 ; lib. II, c. 59, 60, 66, 74, 76, 77 ; lib. III, c. 51 ; lib. IV, c. 11, 12.

Cajetan, *Comment.* in I, 14, 1 ; 27, 1 ; 55, 3 ; 79, 2. In II Analyt., lib. I, c. 8.

Jean de Saint-Thomas, *Curs. Phil.*, Phil. Nat. III. P. (de Anima), q. 4, a. 1 ; q. 6, a. 1, 2, 3, 4 ; q. 10, a. 1, 2, 3, 4, 5 ; q. 11, a. 1, 2.

*Curs. Theol.*, t. II, disp. 13 ; disp. 16, a. 1 ; t. IV, disp. 12, a. 5 et 6

pour le modifier, ni agir sur notre être propre pour le modifier à leur occasion... Serait-ce faire en soi-même une image de cette pierre ou de cet arbre? Cela suppose sans doute la connaissance, cela ne la constitue pas; la notion de faire, produire ou fabriquer ne répond pas à ce que notre expérience immédiate appelle connaître; il y aurait même une contradiction dans les termes à dire que *connaître une chose c'est en faire une image:* en effet d'une part faire une image de la chose implique qu'on connaît *la chose*, et d'autre part si connaître consistait essentiellement à faire, l'action de connaître aurait pour terme la chose faite, c'est-à-dire *l'image;* en sorte que l'on ne connaîtrait pas la chose, mais l'image, ce qui contredit le premier présupposé.

La connaissance ne consiste donc de soi en aucune sorte d'opération transitive, elle nous introduit à une immanence beaucoup plus parfaite que l'immanence des opérations végétatives, où une partie de l'organisme agit transitivement sur une autre partie, ou produit un terme qui demeure dans le sujet. Que dirons-nous donc? C'est une action qui n'est pas de soi une production, et qui ne va qu'à parfaire intrinsèquement la faculté, c'est pourquoi les thomistes ne la classent pas dans le prédicament *action*, mais dans le prédicament *qualité*[1]. Comporte-t-elle (ce qui a lieu de fait) réception d'une qualité informante et production d'un terme intérieur [2], ce n'est pas là ce qui la constitue formellement et essentiellement. Connaître, pris dans sa raison formelle, n'est pas faire, mais *être* ou *devenir* d'une certaine manière, en un achèvement intérieur où s'épanche la spontanéité

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Phil*, Phil. Nat., III[a] P., q. XI, a. 1.

2. Le sens produit une image transmise aux sens internes, l'intellect produit un concept qui demeure en lui-même. Mais cette production est, dans le premier cas, consécutive à l'intuition du sens externe, dans le second (voy. plus loin, p. 58, 105-106) elle ne fait qu'un avec l'acte de perception intellectuelle mais ne le constitue pas formellement.

vitale du sujet, et par lequel celui-ci se parfait lui-même en lui-même.

II. — Mais connaître c'est connaître *ceci* ou *cela*. Par quoi l'acte de connaître est-il déterminé à ceci ou à cela, par quoi est-il *spécifié*? Par le sujet? C'est impossible : cet *être* ou ce *devenir* qu'est la connaissance ne peut pas être spécifié par ce qu'est le sujet dans son être propre, car alors le sujet devrait être éminemment toutes choses connaissables, et Dieu seul est cela. La spécification du connaître vient de quelque chose d'*autre* que le sujet.

Et de quelle façon? Puisqu'il s'agit, comme on vient de le voir, d'une opération vitale et immanente, d'un achèvement de soi-même émanant de soi-même, ce n'est pas en tant qu'il agit sur l'être propre du sujet pour le modifier que ce quelque chose d'autre peut spécifier la connaissance, car l'achèvement du patient pris comme tel n'émane pas de lui-même, mais au contraire de l'agent. En connaissant je ne deviens pas autre sous l'action du non-moi comme un corps devient autre sous l'action d'un autre corps, comme l'eau devient chaude sous l'action du feu, l'immanence du connaître interdit aussi bien de le faire essentiellement consister à *subir*, à recevoir une empreinte (*passio prædicamentalis*), que de le faire essentiellement consister à agir par production (*actio prædicamentalis*) [1]. En tant qu'il spécifie la connaissance l'*autre* n'est pas pris comme produisant une modification dans l'être propre du sujet, et donc comme se référant à cet être propre, comme communiquant avec lui pour introduire une variation dans les accidents qui le vêtent, et tirer de lui, si je puis dire, un son nouveau. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est pris au contraire comme n'entrant pas en composition avec l'être propre du sujet, comme indépendant de lui, comme demeu-

1. Cela est vrai de la connaissance sensitive comme de la connaissance intellectuelle.

rant autre? En connaissant je ne deviens pas *autre*, je deviens L'AUTRE, et il y a tout un monde entre ces deux formules. Nous disions tout à l'heure que l'acte immanent de connaître consiste à être ou devenir; ajoutons qu'il consiste à être ou devenir *l'autre en tant qu'autre* [1]. Voilà le mystère propre de la connaissance.

III. — Mais puis-je donc être autre chose que ce que je suis? Je ne le peux pas matériellement, dans l'être que j'ai comme chose. Je le peux *immatériellement*, en tant que je tiens de la nature de l'esprit. Parce que la matière limite les choses à leur être propre et les rend métaphysiquement impénétrables, — dans la mesure où un être est immatériel dans cette même mesure il pourra avoir en soi, selon le mot de saint Thomas, la forme des autres choses [2], il pourra être autre chose que ce qu'il est, — non pas comme entité donnée dans la nature des choses, mais comme connaissant.

Quand une forme reçue dans une matière la détermine de telle ou telle façon, cette forme et cette matière s'unissent pour composer un troisième terme qui n'est ni l'une ni l'autre, mais la matière informée : ainsi la matière devient autre, acquiert dans son être propre un accident nouveau, elle ne devient pas *l'autre ;* la cire reçoit l'empreinte, elle ne devient pas le sceau.

1. Cette formule *fieri aliud in quantum aliud*, dont la lettre provient de Jean de Saint-Thomas (*Curs. phil., De Anima*, q. IV, a. 1, Vivès, t. III, p. 267 : « *Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia id quod est alterius, ut alterius, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere...* » *Cognoscere est* « *fieri alterum, seu trahere ad se formam alterius, ut alterius... fieri alterum a se, et recipere illud non ut communicans in esse cum illo, sed ut alterum a se* »; cf. *Curs. theol.*, Vivès, t. II, p. 424), résume au mieux l'enseignement donné par saint Thomas lui-même (cf. en particulier *de Veritate*, q. 2, a. 2, *Sum. theol.*, I, q. 14, a. 1) et par Cajetan (*in* I, 14, 1; 55, 3). Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue néo-scolastique*, nov. 1923.

2. « Non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. » *Sum. theol.*, I, 14, 1.

Pose-t-on au contraire qu'une faculté émergeant au-dessus de la matière, comme le sens, ou tout immatérielle, comme l'intelligence, reçoit une forme immatériellement, donc sans composer avec elle un troisième terme, alors et à ce titre elle ne peut être déterminée par cette forme que d'une manière infiniment plus profonde, en épousant cela même qu'elle est, en la recevant dans le fond de l'être, en étant changée en elle, bref en la *devenant*, et cela non pas par une transmutation de son être propre, mais dans un genre d'être supérieur qui est comme greffé sur son être propre et dont l'amplitude est sans bornes.

Si d'ailleurs l'intelligence en tant que déterminée par l'objet, en tant que foncièrement dominée et pénétrée par lui, est passive à son égard, — *sentire et intelligere est quoddam pati* [1], — ce n'est pas dans l'intellection elle-même, c'est dans la cause de l'intellection, dans la fécondation de l'intelligence, qu'intervient cette passivité. *Causaliter et in sua fœcundatione est intelligere quoddam pati* [2]. En elle-même l'intellection est activité vitale, — le plus parfait des actes immanents, donc le plus parfaitement spontané. Supposant la faculté déjà « parfaite », c'est-à-dire déjà achevée en détermination, n'étant donc pas un mouvement au sens propre du mot, mais une procession parfaite de l'acte à l'acte (*actus perfecti*) [3], elle émane activement tout entière de la faculté, principe suffisant de sa propre opération,

1. *Sum. theol*, I-II, 22, 1. Cf. ARISTOTE, *de Anima*, III, c. 4, 429 b 25 : τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστίν.

2. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, t. IV, disp. 15, a. 7, p. 148. — Cette passivité *in sua fœcundatione* est *essentielle* à notre opération intellective. Cf. CAJETAN, in I, 79, 2, n. XV : « Est igitur intelligere nostrum pati *causaliter*, et hoc *per se*. »

3. « Huiusmodi autem actio [sc. quae est perfectio ipsius agentis] est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in 3. *de Anima*. » Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, 18, 3, ad 1. « Processus perfectus de actu in actum, » dit encore JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, t. IV, disp. 12, a. 5, p. 95, en reproduisant un mot de l'opusc. XIV.

(voilà l'immanence vitale, et, pour employer un mot moderne, l' « autonomie » de l'intelligence)[1], mais de la faculté d'abord fécondée, et devenue l'objet, (voilà la dépendance de l'intelligence, son « hétéronomie » à l'égard de l'objet), de la faculté qui n'est « parfaite » que parce qu'elle a été rendue l'objet lui-même (*in actu primo*, en tant qu'*intrinsèquement déterminée* à connaître), et qui ne le *connaît* qu'en le devenant, en l'étant activement *par elle-même*, en la perfection ultime de l'effluence opérative (*in actu secundo*).

Par cette voie et par elle seule on peut se faire une idée du mystère de la connaissance, entrevoir comment, sans aucun mélange de leur être propre, chacun gardant intacte sa nature, l'un devient l'autre, *unum fit aliud, unum fit idem alteri, salvis rationibus eorum*, comme dit Cajetan ; et comment l'union du connaissant et du connu est ainsi beaucoup plus intime et beaucoup plus parfaite que l'union de la matière et de la forme, et d'autant plus parfaite que la connaissance est d'un ordre plus élevé [2]. On comprend aussi comment est possible et comment est fondée la prétention naturelle de l'intelligence, le témoignage qu'elle se rend naturellement à elle-même d'atteindre, en atteignant ses objets, les choses mêmes indépendantes d'elle : puisque, en raison de l'union immatérielle de connaissance, c'est effective-

1. Ce point est admirablement mis en lumière par Cajetan, dans le texte capital où il explique pourquoi il est nécessaire que *le connaissant soit le connu*.

« Necessitas autem hoc ponendi, ex duabus nascitur positionibus. Altera est : unumquodque operatur secundum quod est actu (III. Physic.) Altera est : cognitum est principium specificativum cognitionis, (ex XI. Metaph.)

Ex his sequitur, quod cum cognoscens debeat esse sufficiens principium suæ propriæ operationis, quæ est cognoscere, — quia hoc omnibus perfectis naturis commune est, — oportet quod sit specificativum principium illius, quod est esse cognitum. » (*in Sum. theol.* I, 14, 1).

2. Cf. CAJETAN, in I, 14, 1 : *Cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma, ut egregie dixit Averroes in 3. de Anima, comm.* 5 ; in I, 55, 3 : *Quanto vis cognoscitiva est altior, tanto magis unite se habet ad cognoscibilia.*

ment dans ce qu'elle a d'*autre* que moi, que la chose est tenue par moi : comme chose, et dans son existence concrète, par l'intuition du sens, comme nature ou quiddité, et dans ses raisons universelles, par la perception de l'intelligence.

IV. — Tout cela suppose que la chose a été portée au dedans de la faculté pour la féconder. Comment donc est-elle présente dans le sens ou dans l'intellect? Sous son existence propre de chose, et telle qu'elle existe au dehors? Évidemment non. Il faut que ce soit par un signe ou une similitude d'elle-même, par un vice-objet, qui est encore elle-même mais détachée de son mode propre d'exister, et devenue principe intrinsèque de l'acte de connaître : *species impressa*, disaient les scolastiques, — image imprimée, germe du connaître.

L'objet du sens, la chose matérielle en train d'agir par ses qualités (en dépendance des agents cosmiques supérieurs) se trouvant de soi, telle qu'elle existe au dehors, proportionnée au sens, faculté organique, bref étant de soi apte à être sentie (« sensible en acte»), il suffit, pour que se produise, suivant le mode décrit ci-dessus, l'acte immanent de sensation, qu'elle soit rendue présente au dedans du sens par sa *species impressa*, (par sa forme détachée de sa propre existence de chose et reçue dans la faculté) grâce à l'action (transitive) de l'objet sur l'organe : le sens ainsi fécondé devient vitalement la chose, en un acte qui ayant la *species impressa* pour principe, a pour terme immatériellement vécu, pour terme contemplé la chose même, et qui la tient ainsi sans avoir besoin d'en produire une image dans laquelle il l'atteigne — en un acte qui débouche immatériellement sur la chose prise en tant même qu'elle existe au dehors et qu'elle agit sur l'organe : *terminatur ad res prout extra sunt* [1].

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Phil.*, Phil. Nat., III. P., q. 6, en particulier p. 355.

L'objet de l'intelligence, au contraire, tel qu'il existe au dehors, où la matière offusque l'intelligibilité radicale que les choses tiennent de leur forme, « irradiation de la clarté première »[1], l'objet de l'intelligence engagé dans la matérialité de la chose, n'est pas au même niveau que l'intelligence. Celle-ci le domine comme infiniment, de toute la hauteur de sa pure spiritualité. Il faudra donc, d'abord, qu'il soit dégagé de la matérialité de la chose ; et pour cela que l'irradiation transfiguratrice d'une lumière intellectuelle active (*intellectus agens*) tombant sur les images sensibles et se servant d'elles comme d'instrument [2], en fasse jaillir, pour l'imprimer dans l'intelligence, la similitude fécondante, la *species impressa* de la nature ou quiddité enfermée dans la chose : l'objet de l'intelligence, qui hors d'elle n'est pas intelligible, sinon en puissance, ne devient ainsi *apte* à être saisi par elle (« intelligible en acte ») qu'au dedans d'elle, dans la *species impressa* qui le rend présent en elle. Mais ce n'est pas tout. Il faudra aussi, pour passer de cette intelligibilité à l'intellection, pour *terminer* l'opération intellectuelle, que l'objet de l'intelligence soit encore élevé par l'intelligence elle-même, porté par elle au dedans d'elle à un degré supérieur d'actuation immatérielle, à ce degré ultime qui correspond à la parfaite spiritualité de l'intelligence en acte : alors il sera non plus seulement apte à être vécu par l'intelligence (*intelligibile in actu*), mais vécu en acte par elle (*intellectum in actu*).

C'est pourquoi l'opération de l'intelligence ne requiert pas seulement que l'objet soit présent dans la faculté par le moyen de la *species impressa*, et comme germe du connaître ; à la différence de l'opération du sens, elle

1. Saint Thomas, *Comment.* au *De Divinis Nominibus* de Denys, cap. 4, lect. 5.

2. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Curs. Phil. de Anima*, q. 10, a. 2. « Phantasma est instrumentum non effectivum, sed objectivum, id est, non efficiens naturale, sed efficiens intentionale » (p. 460).

requiert encore qu'il soit présent dans la faculté comme fruit ou verbe intérieur du connaître, par le moyen d'une similitude exprimée cette fois, produite et dite au dedans, — le concept, l'idée, (que nous connaissons réflexivement), la *species expressa* des scolastiques, — où il se trouve à l'état de suprême actualité immatérielle, proportionné en actuation à l'intelligence en acte. Une fois fécondée par la *species impressa*, l'intelligence profère donc en soi un concept, ou plutôt des concepts variés, grâce auxquels elle devient en acte second l'objet, sous tel ou tel de ses aspects pris à part. La connaissance intellectuelle implique ainsi une diction vitale, grâce à laquelle l'esprit brasse, détaille, inspecte, divise, tourne et retourne l'objet sous toutes ses faces pour en prendre au dedans de soi possession parfaite. Mais si cette production du concept n'a pas lieu, ainsi que le croyait Scot, par une opération distincte de la connaissance même (et comment le verbe serait-il produit, sinon dans la lumière et par la fécondité du connaître?) cependant, parce qu'elle consiste à faire, non à devenir, elle ne constitue pas formellement la connaissance, elle n'en est qu'une condition, — condition indispensable partout où l'objet n'est pas par lui-même en acte ultime d'intellection, c'est-à-dire partout ailleurs que dans le cas de Dieu intuitivement vu. L'acte vital de connaître, purement immanent comme tel, a aussi, et de par son éminence même, la vertu de produire un terme, l'intelligence dit en connaissant et connaît en disant, mais produire ou dire n'est pas de soi connaître, et la diction ou production se termine au verbe formé, tandis que la connaissance se termine à la chose : elle débouche sur la chose, entendons sur la nature ou quiddité elle-même, saisie *dans le concept*, (non pas en elle-même et selon qu'elle existe au dehors, comme c'était le cas pour l'objet senti, mais dans le concept et selon qu'elle se trouve au-dedans de l'esprit). C'est ainsi que pas plus que la *species impressa*

le concept n'est l'objet même atteint par la connaissance[1], il n'est lui aussi qu'un moyen d'atteindre l'objet[2]; et l'intellection comme telle est le pur achèvement vital et qualitatif, par lequel l'âme fleurit, si je puis dire, en cela même que la chose est.

V. — Mais si la connaissance suppose que les choses sont présentes au dedans de l'âme par une similitude d'elles-mêmes, quel est donc le mode d'existence qui leur convient là? Il ne suffit pas de dire similitude, espèce impresse, espèce expresse, il faut entrer dans certaines précisions sans lesquelles tout notre effort pour ne pas méconnaître la connaissance risquerait de rester vain. C'est ici qu'il convient d'amenuiser nos concepts, pour les rendre dignes de la subtilité de l'objet. Nous ne comprendrons rien à la connaissance si nous ne nous décidons à épurer exprès pour elle la notion même d'être ou d'existence.

Il y a un *être*, un *exister*, — celui que ces mots évoquent immédiatement pour tout le monde, — qui consiste à être posé « hors du néant » ou « hors de ses causes » pour son propre compte, de par une actualité dont on jouit soi-même, soit qu'il s'agisse d'exister *en soi* comme les substances, soit qu'il s'agisse d'exister *en autre chose* comme les accidents. Il est malaisé de trouver un nom spécial pour désigner ce mode d'exister, auquel seul peut-être nous avions songé jusqu'à présent : appelons-le provisoirement *être de nature* ou *être de chose*. — Ce n'est pas de cette façon que les choses existent dans l'âme pour donner lieu à la connaissance. Elles n'y sont pas avec leur propre être de nature, ce qui mettrait dans l'âme, comme le voulaient Empédocle et les vieux Ioniens, la matière des pierres et des arbres, et de tout le spectacle qu'elle voit ; elles n'y sont pas avec

1. Terme *quod*, QUI est connu.
2. Terme *in quo*, DANS QUOI l'objet est connu ; la *species impressa* étant terme *quo*, PAR QUOI la faculté est déterminée à connaître.

l'être de nature de l'âme elle-même, ce qui supposerait, ou bien que l'âme est déjà toutes choses par son essence, — et c'est confondre l'âme avec Dieu, — ou bien que les choses ne sont pas dans l'âme par leur similitude, mais qu'il n'y a dans l'âme que des modifications d'elle-même, — et c'est détruire la connaissance.

Alors? Alors il faut reconnaître un autre mode d'exister, inférieur, incomplet, incapable de donner consistance à une chose ou à une nature, mais capable par là même d'introduire dans les choses des anoblissements qui n'appartiennent pas à leur être propre, — un exister qui consiste non à être pour soi, mais purement à *tendre* à autre chose : appelons-le *être de passage*, ou *être de tendance*. Le mouvement nous offre déjà, dans l'ordre de l'action, des exemples de cet être de passage (*esse viale*.) Chaque fois qu'une *cause instrumentale* est mue par une cause supérieure (« agent principal ») à produire un effet plus noble qu'elle-même, comme le pinceau ou l'archet à produire de la beauté, ou les ondulations du milieu à produire la couleur ou le son, l'analyse métaphysique nous force à admettre, (car l'effet vient tout entier de l'instrument comme tout entier de l'agent principal, et nulle cause ne peut donner plus que ce qu'elle a), qu'à ce moment et de par cette motion quelque réalité supérieure, la vertu efficiente de l'agent principal, de l'artiste maniant le pinceau ou l'archet, de la qualité active causant la vibration, passe dans l'instrument, et surélève son action ; mais passe-t-elle ainsi avec son être de chose? Scrutez de toutes manières la cause instrumentale en train d'agir, vous n'y trouverez jamais, comme chose (purement et simplement existante et décelable), la vertu efficiente de l'agent principal, vous n'y trouverez jamais, selon l'être de chose, que la cause instrumentale elle-même et son mouvement. C'est selon *l'être de tendance* que la causalité de l'artiste est dans le pinceau.

Disons donc en général qu'à côté de l'être de chose,

par lequel une nature est posée hors du néant pour son propre compte, comme substance ou comme accident, il faut admettre un autre être, une autre existence, qui en tant même qu'existence est pure tendance, une existence ténue, impondérable, décantée, spiritualisée, (non pas une chose ténue qui existerait à la manière ordinaire, comme les εἴδωλα de Démocrite, mais un exister lui-même et comme tel purement tendanciel), [1] qui suffit pour que la chose qui existe sous cet état produise un certain effet, mais non pas pour qu'elle soit plantée dans l'être à son propre compte, et qui demande, à cause de cela même, à s'accrocher à quelque autre chose existant pour soi, dans laquelle passera ou existera ce qui a cet *être de tendance*. Ce que nous avons appelé être de nature ou être de chose, les scolastiques l'appelaient parfois *esse naturæ*, plus généralement *esse entitativum*, « être entitatif » ; ce que nous avons appelé *être de passage* ou *être de tendance*, ils l'appelaient *esse viale*, *esse spirituale*, et plus généralement *esse intentionale*, « être intentionnel ». Il y a avantage à employer ces mots consacrés par l'usage des anciens, et qui, justement parce qu'ils manquent de pittoresque, risquent moins que d'autres d'amener des confusions.

Eh bien donc, c'est selon l'*être intentionnel* que les choses existent dans les signes ou similitudes qui les rendent présentes à la pensée : de même que dans l'ordre de la causalité efficiente, la vertu de l'agent principal passe *intentionnellement* dans l'instrument en mouvement, à titre de tendance fluente (*intentio fluens*) qui a pour terme l'effet à produire, de même, dans l'ordre de la causalité formelle, telle que la comporte l'immatérialité du connaître, l'objet de connaissance existe *intentionnellement* dans l'âme, à titre de tendance im-

1. Quand nous parlons d'une chose qui existe intentionnellement, n'oublions pas que sous cet état la chose dont nous parlons est conçue par notre intelligence, mais est entièrement irreprésentable à notre imagination.

mobile (*intentio quiescens*) qui a pour terme ce même objet effectivement connu. Et l'âme elle-même, c'est *intentionnellement* qu'elle devient l'objet. Si ces notions nous paraissent quelque peu ardues, comprenons que ce qui serait étonnant, c'est que nous puissions parler convenablement des choses de l'esprit sans nous imposer quelque effort.

Dieu, nous dit Cajetan, est (éminemment) toutes choses par sa substance, et par elle seule il connaît tout. Mais lui seul possède un être d'une telle excellence, qu'il puisse ainsi par lui seul s'assimiler distinctement toutes choses selon leurs raisons propres ; il ne peut pas communiquer cette perfection aux autres choses, parce que ce sont des être limités : alors il a conféré à certaines d'entre elles d'être des substances telles et d'une telle perfection, qu'elles aient selon l'être intentionnel ce qu'elles ne peuvent pas avoir selon l'être substantiel : ce sont les sujets connaissants. « Parce que, en tout autre que Dieu, l'*être naturel* du sujet connaissant n'est pas la raison des choses à connaître, et que d'autre part l'*être naturel* des choses à connaître n'est pas dans le sujet connaissant, il a fallu, pour suppléer à cette déficience, que la nature instituât l'*être intentionnel*, selon lequel le connaissant fût ou devînt le connu [1]. »

1. CAJETAN, *in Sum. theol.*, I, 55, 3. — Saint Thomas, avant lui, avait dit de la façon la plus profonde (*de Verit.*, II, 2) : « Il y a dans les choses une première perfection, celle de l'être qui leur convient selon leur espèce propre. Mais parce que l'être spécifique d'une chose est distinct de l'être spécifique d'une autre, il advient qu'à la perfection possédée de cette sorte par toute chose créée manque, à parler absolument, tout ce qui se trouve de perfection dans les autres espèces : la perfection de toute créature considérée en elle-même étant ainsi imparfaite, parce que *partie* de la perfection de l'univers tout entier, laquelle surgit des perfections, rassemblées en un, de tous les êtres particuliers. C'est pourquoi, pour procurer quelque remède à cette inévitable imperfection, il se rencontre dans les choses créées une autre sorte de perfection, selon que la perfection qui est propre à l'une, se trouve dans l'autre : telle est la perfection du connaissant comme tel... Et de cette manière il est possible qu'en une seule chose existe la perfection de tout l'univers. C'est pourquoi l'ultime perfection

Nous pouvons maintenant nous faire une idée plus distincte et plus précise de ce que nous avons appelé la *similitude* de l'objet dans le sujet (*species impressa* ou *species expressa*). Cette similitude a deux rôles et deux aspects tout à fait différents. D'une part, dans l'ordre entitatif, elle est une forme accidentelle informant la faculté, entrant en composition avec elle pour constituer un *tertium quid* (la faculté ainsi modifiée) ; et à ce titre elle est quelque chose du sujet, un accident de son âme, un mode de sa pensée. D'autre part, dans l'ordre intentionnel, et en tant même que « similitude » elle est le vicaire de l'objet, ou plus exactement elle est l'objet lui-même comme signe, l'objet lui-même comme forme ne composant pas matériellement avec la faculté, mais immatériellement présente en elle et existant là d'un pur être de tendance : l'objet comme germe intentionnel, dirons-nous pour la *species impressa*, l'objet comme fruit intentionnel, dirons-nous pour le concept, — purs signes (« signes formels »)[1] par le moyen desquels l'intelligence devient intentionnellement l'objet.

C'est que la connaissance requiert une double union, une union dans l'être entitatif, d'abord, par laquelle le sujet est mis en contact avec la chose ; puis l'union par laquelle l'un devient l'autre, et qui s'accomplit dans l'être intentionnel. Ainsi faut-il que notre intellect soit déterminé par un accident qui l'affecte *in esse entitativo*, pour que soit greffé et reçu en lui l'objet *in esse intentionali*, et que l'intellection se produise.

à laquelle l'âme peut parvenir, selon les philosophes, est qu'en elle soit inscrit tout l'ordre de l'univers et de ses causes : en quoi ils ont même fait consister la fin dernière de l'homme, laquelle, pour nous, est dans la vision de Dieu : et *qu'est-ce donc que ne verraient pas ceux qui voient celui qui voit tout?* comme dit saint Grégoire... »

1. On appelle ainsi « signe formel » un signe qui fait connaître *avant* d'être lui-même connu (par réflexion). Le « signe instrumental » (tous les « signes » que nous trouvons autour de nous dans le monde des corps, fumée « signe » du feu, portrait « signe » du modèle) est au contraire connu lui-même avant de conduire l'esprit à la chose signifiée.

Mais la première de ces deux unions n'est qu'une condition prérequise, elle soutient le connaître et le rend possible, elle reste étrangère à son essence. La seconde seule, comme il ressort de tout ce que nous avons établi, constitue la connaissance.

« De même, explique Jean de Saint-Thomas, que le vrai vient après l'être et le suppose, de même l'union intelligible, qui a lieu en raison du vrai, ou de l'aptitude des choses à être connues, requiert avant elle (d'une priorité de nature) quelque intime et réelle union (dans l'ordre de l'être, — union entitative). Mais cette union entitative n'est requise ainsi que comme condition présupposée, ou concomitante, et elle peut avoir lieu dans un genre de causalité ou un autre », — peu importe, dès l'instant que la faculté connaissante est conjointe à la chose à connaître. « Elle peut avoir lieu dans l'ordre de la cause *formelle* inhérant accidentellement à un sujet, comme c'est le cas pour l'âme humaine et ses *species*, — ou dans l'ordre de la cause *matérielle* soutenant une forme, comme c'est le cas pour la substance de l'ange, en laquelle est subjecté l'intellect de celui-ci, et qui joue à son égard le rôle d'espèce impresse, — ou dans l'ordre de la causalité *efficiente*, comme c'est le cas pour Dieu qui agit dans l'intelligence et lui infuse l'être, et qui, ainsi présent en elle par son immensité créatrice, peut (dans la vision béatifique) l'actuer à la manière d'une espèce impresse. De quelque façon que se produise cette union entitative, l'union dans l'ordre intelligible ou intentionnel, qui lui fait suite, (et qui constitue formellement la connaissance), en est tout à fait distincte, ayant lieu d'une manière différente et produisant des effets différents : au lieu de constituer un troisième terme avec la faculté et la représentation, c'est immatériellement qu'elle parfait et actue la faculté, faisant que celle-ci soit l'objet dans l'être intentionnel[1]. » —

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Phil.*, t. III, Phil. Nat., III. P., q. 6, a. 3, p. 346. — Cf. CAJETAN, in I, 14, 1 : « Aliquod enim

C'est ainsi que notre intelligence, qui, originellement aussi indéterminée que la matière première, doit recevoir des choses ses multiples déterminations par le moyen des sens et de l'abstraction, est passive à un double titre : d'abord parce qu'elle est informée dans son être entitatif par la *species*, et cette information par la qualité représentative, ce *pati* d'ordre entitatif n'est nullement le connaître, mais seulement une *condition prérequise* au connaître (et condition d'ordre matériel par rapport au formel de la connaissance) ; ensuite parce que, puissance nue d'abord et non actuée, elle est actuée et déterminée immatériellement par l'objet intentionnellement présent dans la *species ;* et cette information par l'objet, ce *pati* ou *perfici* d'ordre intentionnel, est, en tant même que passion, en tant que fécondation de la faculté par l'objet, la cause propre du connaître, en tant que perfection émanant vitalement de la faculté fécondée, le connaître lui-même, lequel n'est délivré de toute passivité que là où il est en acte pur, là où l'objet de l'intellection est l'intellection même, c'est-à-dire en Dieu seul [1].

cognoscens est, quod est omnia per identitatem, ut Deus. Aliquod, quod est aliqua per identitatem, et aliqua per informationem : ut Angeli. Aliquod quod est omnia per informationem, ut anima nostra. Aliquod, quod est aliqua per informationem, ut anima pure sensitiva. »

1. Cf. *Sum. theol.*, I, 79, 2. — Après avoir distingué, du plus strict au plus large, trois sens du mot *pati*, le troisième sens convenant en général à tout ce qui passe de la puissance à l'acte, saint Thomas poursuit : « Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet ; intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali.

Considerari ergo potest, utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur, quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet, sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia in qua originaliter, et virtualiter totum ens præexistit, sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis ; quia sic oporteret, quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus

La faute capitale, ici, est de confondre ce qui est de l'ordre entitatif avec ce qui est de l'ordre intentionnel, et de prétendre expliquer la connaissance par une composition entitative quelconque, réception d'une empreinte ou formation d'une représentation. A ce point de vue il faut dire que toutes les erreurs de Descartes et de Kant, et plus généralement l'impuissance et la pusillanimité de la philosophie moderne en face du problème de la connaissance, relèvent originairement du fléchissement de la pensée scolastique au temps de Vasquez et de Suarez. Ces auteurs, matérialisant la doctrine de saint Thomas, croyaient que l'intellection ne consiste

omnium intelligibilium ; sed comparatur ad ipsa intelligibilia, sicut potentia ad actum. Potentia autem *dupliciter* se habet ad actum. Est enim *quaedam* potentia, quæ semper est perfecta per actum : sicut diximus de materia corporum cœlestium. *Quædam* autem potentia est, quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum ; sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium ; et in principio est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut Philos. dicit in 3. *de Anima* (*tex.* 14). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet, quod intelligere nostrum est quoddam pati. » Cf. I-II, 22, 1.

« Est igitur intelligere nostrum pati causaliter, et hoc per se », écrit Cajetan dans son commentaire sur ce même article (I, 79,2), où il dénonce, déjà, la *moderna ignorantia* qui sévit en telle matière. Et il ajoute : « Intelligere ergo non est formaliter pati, quamvis proprie loquendo non sit etiam formaliter agere : sed potius active passiveque vitaliter operari ; et idem judicium est de sensatione. Quicumque autem elevare potest intellectum, et recolendo, quod actiones immanentes qualitates sunt, non actiones aut passiones, intuerique quod intelligere nihil aliud est, quam intelligentem esse actu intellectum, et quod anima, superior quam natura, est talis quod seipsa quandoque est ut somnus, et quandoque ut vigilia, percipiet in his modum quemdam activi et passivi, magis quam activum et passivum. Et sic inter sapientes loquendum esset. » — Voir aussi les pages où Jean de Saint-Thomas distingue la *receptio passiva materialis* et la *receptio passiva immaterialis* (*De An.*, q. 4, a. 1), et qui exposent avec une parfaite maîtrise ce point capital de la doctrine thomiste.

pour l'intelligence qu'à être informée par la qualité représentative (par le verbe mental), qu'elle profère elle-même en vertu d'une action purement productive, bref, ne consiste qu'à recevoir l'empreinte d'une image d'abord façonnée ; théorie qui ne laisse subsister de la connaissance que ce qui n'est pas elle, et qu'on pourrait appeler la théorie de l'intelligence *boîte à fiches automatique :* sous le ressort de l'intellect agent elle trace une inscription sur une fiche, l'inscription est reçue, la fiche est classée, tout est dit. Fiches et inscriptions deviendront avec Descartes innées à la pensée, qui les reçoit directement de Dieu ; — avec Kant, qui en fait le produit de notre industrie, le fichier deviendra le monde (le monde de la représentation).

Ce fut chez ces auteurs scolastiques une étrange aberration — *magna hallucinatio,* comme dit Jean de Saint-Thomas — de confondre ainsi l'information (intentionnelle) de l'intelligence par l'objet, ou par la chose connue, présente à l'esprit dans le concept, avec l'information (entitative) de l'intelligence par le concept lui-même. *Nusquam sanctus Thomas intellectionem seu intelligere constituit in informatione verbi, seu qualitatis representativæ, licet bene in informatione objecti, seu rei intellectæ mediante operatione, et apprehensione ipsius* [1].

De nos jours c'est à d'autres « grandes hallucinations » qu'on a affaire, mais qui relèvent en définitive d'une erreur analogue. Pour peu qu'on méconnaisse la distinction de l'être entitatif et de l'être intentionnel, on s'expose, même en employant les formules de l'Aquinate, a être subsumé par Kœnigsberg.

Essaierons-nous de résumer dans une formule d'ensemble les notions que nous avons rencontrées au cours de notre enquête? Disons que la connaissance est une

1. Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, t. IV., disp. XII, a. 5, p. 100. Voir également saint Thomas, *de Veritate,* II, 2.

opération immanente, — qui procède vitalement tout entière de la faculté, et est tout entière spécifiée par l'objet, — dans laquelle la faculté, en s'actuant elle-même, est actuée par l'objet, intentionnellement présent en elle dans sa similitude ou *species*, — et qui consiste à devenir immatériellement l'autre lui-même.

*
* *

10. L'étude que nous venons d'esquisser concerne ce qu'il y a de plus foncier dans la connaissance, l'appréhension de l'objet, par laquelle le connaissant *est* le connu. Elle nous fait comprendre en particulier pourquoi ce n'est pas dans la simple appréhension elle-même, mais bien dans ce qui achève de constituer la connaissance en sa perfection, — dans le jugement, *quod est completivum cognitionis* [1], — que l'intelligence tient proprement la vérité. En effet pour qu'il y ait conformité entre deux termes il faut d'abord qu'il y ait distinction entre eux [2]; et la première opération de l'esprit, la simple saisie des intelligibles abstraits (natures ou quiddités), ne comporte pas *conformité* entre l'intelligence et la chose, elle comporte *identité* entre l'une et l'autre, l'intelligence en acte étant immatériellement l'objet lui-même. Il n'y a *conformité* ou *adéquation* entre l'esprit et la chose (et donc vérité proprement dite) que lorsque l'esprit a en lui quelque chose qui lui est propre, quelque détermination distincte de la chose elle-même, et qui se trouve ou non en concordance avec la chose.

1. *Sum. theol.*, II-II, 173, 2.
2. « Idem non adæquatur sibi ipsi, sed æqualitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quæ adæquatio attendiri potest... Quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adæquatur ei quod est extra in re, dicitur judicium verum esse. » Saint THOMAS, *de Verit.*, I, 3.

Cela c'est l'acte vital et immanent d'affirmation ou d'assentiment, *ita est*, qui tombe sur une proposition formée par l'esprit, et par lequel celui-ci juge que la nature saisie par lui se comporte hors de lui de telle ou telle manière : détermination de l'intelligence qui répond ou ne répond pas à ce qui est, et en vertu de laquelle l'intelligence est proprement vraie ou fausse.

Cette distinction de la simple appréhension et du jugement est une des thèses capitales de la doctrine thomiste. Rappelons-nous ici [1] que le jugement consiste essentiellement à déclarer que deux objets de concept, distincts en tant que tels (*ratione*), ne sont qu'une seule et même chose (*re seu subjecto*) dans l'existence extramentale (actuelle ou possible), autrement dit n'exercent ou ne peuvent exercer l'existence qu'identifiés l'un à l'autre, — en sorte que la vérité de notre intellect est proprement une identification en nous, conforme à une identité dans la chose, une composition notionnelle conforme à une identité réelle.

Il suit de là que toute la doctrine kantienne des « jugements analytiques » et des « jugements synthétiques *a priori* » repose sur un pseudo-problème : toute proposition en effet, quelle qu'elle soit, est proprement une synthèse (σύνθεσις, *compositio*, c'est le mot d'Aristote et des scolastiques) [2], puisqu'en toute proposition véritable le sujet et le prédicat sont deux objets de concept distincts comme tels, unis par le verbe est, et que l'esprit déclare identifiés dans le réel. Les propo-

1. Voir plus haut chap. I, p. 21. Cf. *Sum. theol.*, III, 16, 1, c. et *ad* 1.

2. Il s'agit là de la *proposition affirmative*, de laquelle seule il est directement question dans toute cette discussion. La proposition négative est une *divisio* (διαίρεσις) bien que, à un certain point de vue (point de vue des concepts considérés en eux-mêmes, dans l'esprit) toute proposition soit, étant une construction de concepts, une *compositio*. Cf. Saint Thomas, *in Periherm.*, I, c. I, lect. 3, n. 4.

Sur les erreurs de Kant concernant le jugement, cf. Sentroul, *Kant et Aristote*, 2e éd., p. 291 à 305. Garrigou-Lagrange, *Le Sens Commun*, 2e éd., p. 179 et suiv.. *Dieu, son exist. et sa nature*, 3e éd., p. 130.

sitions que Kant appelle *analytiques* (et qu'il regarde comme purement tautologiques ou « identiques », selon le type de la pseudo-proposition A est A)[1], sont en réalité des *synthèses* (en ce sens que leur prédicat présente à l'esprit un autre objet immédiat de pensée que leur sujet, et qu'elles comportent ainsi un passage notionnel de l'autre à l'autre)[2], et, pour employer dans un sens aristotélicien un vocable kantien, des « synthèses » *a priori* (c'est-à-dire des propositions *nécessaires*, où la connexion du sujet et du prédicat ne vient pas de l'expérience )[3], mais des « synthèses » *a priori* dont toute la raison d'être est *du côté de l'objet*,

1. Les propositions identiques (A est A, *omne ens est ens*) étaient qualifiées de *nugatoriæ* par les scolastiques, et rejetées par eux comme des pseudo-propositions.

2. *Six* est ainsi autre chose (comme objet de concept) que *deux fois trois*, comme le remarque Aristote (*Metaph.*, V, 14, 1020 b 8).

3. Cette connexion ne vient pas de l'expérience *formellement*, c'est-à-dire que sa *raison d'être* n'est pas une simple constatation de fait (fût-elle mille fois répétée), comme dans les propositions expérimentales (la neige est blanche, la chaleur dilate les métaux). Mais elle vient de l'expérience *matériellement*, en ce sens que, — s'il s'agit des propositions nécessaires non pas déduites mais premières et indémontrables, — c'est à la suite d'une constatation expérimentale que l'esprit saisit la connexion nécessaire des concepts entre eux. Aristote et les anciens enseignaient en ce sens que nous parvenons par « induction » aux premiers principes, entendons qu'alors, dans un seul exemple sensible (mais en transcendant toute l'expérience sensible, et sans faire aucun *raisonnement* inductif), l'intelligence voit immédiatement, de par ses termes eux mêmes, une vérité évidente par soi telle que le principe d'identité. Cf. Aristote, II *Anal.* I, c. 18 (lect. 30 de saint Thomas, avec la note de Zigliara, p. 259 de l'édition léonine ;) II, c. ultim. ; I *Anal.*, II, c. 23 ; Cajetan, in II *Anal.*, II, 13 : « Necessario cognitio complexa principiorum præexigit sensitivam experimentalem » ; Jean de Saint-Thomas, *Logica*, p. 172 : « Omnis nostra speculatio dependet ab inductione sicut dependet a sensu et experientia. Unde si propositiones universales alicujus scientiæ non sint ita abstractæ et communes, quod *ex quocumque individuo* manifestari possit ipsarum veritas, sed ex plurium numeratione et experientia pendent, sicut scientiæ naturales, non sunt ita certæ sicut aliæ scientiæ abstractiores et communiores, ut metaphysica et mathematicæ, quorum principia etiam in uno individuo habent totam certitudinem ut : quodlibet est vel non est. » Cf. enfin saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 84, 6, et Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, t. I, p. 503.

l'un des termes étant de la raison de l'autre, par exemple le prédicat faisant partie de la notion du sujet, ainsi qu'il arrive quand je dis : « l'homme est doué de raison », ou quand j'énonce le principe d'identité : « tout ce qui est, est d'une nature déterminée ». [1] Et les propositions que Kant appelle *synthétiques a priori* (et où il croit que le sujet et le prédicat étant absolument étrangers l'un à l'autre, l'un est subsumé sous l'autre en vertu d'une pure exigence de notre structure mentale) sont en réalité [2], tout comme les précédentes, *a priori* ou nécessaires *de par les seules exigences de l'objet*, l'un des termes étant, là aussi, de la raison de l'autre : si le prédicat n'y fait pas partie de la notion ou définition du sujet, comme dans les propositions que les anciens appelaient *per se primo modo*, — car les exemples de « jugements synthétiques *a priori* » donnés par Kant se rapportent en général aux *per se secundo modo* [3], — alors c'est le sujet qui est de la notion du prédicat, non pas comme partie intrinsèque de sa structure, mais comme matière ou sujet propre où il est reçu, car la notion de l'accident ou de la propriété ne s'entend pas sans celle du sujet (ainsi *nasus* est de la notion de *simus*, *nombre* est de la notion de *pair ou impair*). Cette seconde sorte de « synthèse » objective *a priori* ou de construction de concepts nécessaire, que Cajetan appelle *complexio extrasubstantialis* (synthèse par le dehors du sujet), et

1. Sur la vraie formule du principe d'identité, cf. Garrigou-Lagrange, *Le Sens Commun* 2e éd. (Nouvelle Librairie Nationale) p. 163 et suiv.

2. Du moins celles qui sont vraiment *nécessaires* ou *a priori*. (Quelques-uns des exemples de « jugements synthétiques *a priori* » donnés par Kant se rapportent en effet à des principes de « physique pure », v. g. : égalité de l'action et de la réaction, — qui sont en réalité d'ordre empirico-hypothétique, ou « synthétiques *a posteriori* ».)

3. Sur les *quatuor modi dicendi per se*, consulter en particulier :
Saint Thomas d'Aquin, *In II Analyt.*, I cap. 4, lect. 10 (et 11). Voir aussi lect. 35 (in cap. 22).
Cajetan, *In II Analyt.*, I, cap. 4.
Jean de Saint Thomas, *Logica*, II. P., q. 24, a. 4 (p. 677 et suiv.).

que Leibniz et les modernes, négligeant tout ce qui est de la causalité matérielle, ont profondément oubliée, est à un titre spécial un passage notionnel de l'autre à l'autre, puisque le prédicat n'y est pas tiré de la notion ou définition du sujet ; mais l'identité réelle sur laquelle elle se fonde reste toujours, à la différence de ce qui a lieu pour les propositions d'ordre expérimental, exigée par les notions elles-mêmes, dont l'une désigne le sujet propre de l'autre[1]. Tel est par exemple, parmi les propositions de cette sorte connues immédiatement et sans discours, le cas du principe de causalité : *être causé* ne fait pas partie de la définition d'*être contingent*, mais c'est une propriété, une « propria passio » qui a l'être contingent pour sujet propre [2].

Voilà comment, sans avoir besoin d'une « construction dans l'intuition pure » ni d'une « synthèse *a priori* » au sens kantien, la vie de l'intelligence, considérée dans sa partie exclusivement rationnelle et déductive, au seul point de vue de la connexion des concepts entre eux, et abstraction faite de ses relations avec l'expérience sensible, — loin d'être un piétinement dans l'identité pure et simple, une pure répétition du même, — est une vie essentiel-

1. Ainsi la proposition 7+5=12 relève d'un principe (tout nombre entier est égal à la somme de ses unités groupées entre elles de n'importe quelle manière) qui n'est pas « analytique » en ce sens que le prédicat n'est pas inclus dans la notion ou définition du sujet. Mais ce principe est « analytique » en ce sens que le sujet est de la raison du prédicat, celui-ci étant la *propria passio* de celui-là. Il n'est donc nullement un *jugement synthétique a priori* au sens kantien, mais bien une proposition *per se secundo modo*.

Il n'y a pas là non plus de *construction dans l'intuition pure* au sens kantien, car s'il est bien vrai que les mathématiques sont telles par nature que les jugements doivent y être véritiables par l'imagination (*deducibilia ad imaginationem*, cf. in Boet. de Trin., q. 6 a. 2), et que par suite elles supposent une construction dans l'espace, cependant cette construction n'est nécessaire que pour l'établissement des concepts eux-mêmes : ce n'est pas à raison de cette construction, c'est à raison des exigences des concepts, et par une véritable déduction syllogistique, qu'on y lie progressivement les concepts les uns aux autres.

2. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 44, 1, ad 1.

lement progressive, un passage de l'autre à l'autre, dans l'esprit, fondé sur des identités extramentales que les concepts eux-mêmes manifestent, bref un *mouvement immatériel*, qui tient en définitive à la potentialité de notre intellect : celui-ci ne naît pas, comme le croyait Descartes et après lui Leibniz, tout plein d'une multitude de données absolument premières et « irrésolubles », d'atomes d'évidence (en lesquels il devrait alors rester fixé, comme dans une immobile intellection angélique) ; table rase à l'origine, il a pour seule donnée absolument première, — tirée de l'expérience sensible, — la notion commune et analogue de l'être, il la retrouve en toutes les notions transcendantales (qui sont l'être même sous un certain aspect), et en toutes les autres innombrables notions qui lui viennent des sens par l'abstraction, et il résout ainsi toutes ses conceptions dans cet unique et suprême principe de l'évidence intellectuelle[1] ; de sorte qu'en un va-et-vient qui étend par concepts le champ de la connaissance, il peut remonter par « résolution » des ultimes conclusions déduites aux premiers principes intuitivement saisis dans la notion de l'être, et descendre par « composition » de ceux-ci à celles-là.

Kant a eu raison de vouloir restituer, contre Hume et contre Leibniz à la fois, le mouvement progressif et « synthétique » de la raison. Mais pour n'avoir pas scruté d'abord le problème de la prédication, pour avoir divisé les propositions nécessaires en deux catégories également imaginaires, dont l'une (« jugements ana-

1. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II, 94, 2 : « Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit.

Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis. »

*De Veritate*, I, 1 : « Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicæ suæ. »

Cf. encore *In Metaph. Aristot.*, lib. IV, lect. 6, n. 605

lytiques ») fait le sujet et le prédicat *trop identiques*, et dont l'autre (« jugements synthétiques *a priori* ») les fait *trop différents*, en telle façon que nulle vraie proposition n'est comprise sous cette divison, il a entièrement méconnu ce mouvement progressif de la raison qu'il voulait restituer ; il en a cherché toute la loi et toute la régulation du côté du sujet et de ses prétendues formes *a priori*, au lieu qu'elle est toute du côté de l'objet et des nécessités intelligibles inscrites dans les concepts ; il a donc fait dépendre le mouvement de l'intelligence de certaines *conditions de construction*, de certaines formes déterminées par la nature, *inditæ a natura*, et qui détermineraient d'avance son action, — au lieu qu'étant nature parfaite, *se movens quantum ad formam ipsam quæ est principium motus*, les formes qui règlent son agir relèvent, non de sa structure entitative, mais de son activité même, qui ne les demande à l'objet, qui n'exige d'être déterminée par lui, que pour exercer sa spontanéité vitale. Et ainsi il a confondu la vie de la raison avec ce qui est au plus bas degré de la vie, avec la vie végétative d'un organisme matériel, qui ne se meut soi-même que quant à l'exécution du mouvement, *quantum ad executionem motus* [1], et même à vrai dire il en fait plus l'activité d'un automate que celle d'un vivant.

Un dernier point reste à signaler. La simple intelligence, la simple appréhension des intelligibles, prise par rapport à son objet propre, de soi ne fait jamais de faux pas — *intellectus circa quod quid est semper est verus* [2] — en ce sens que n'effectuant pas de construction de concepts (ce qui est l'office de la seconde et de la troisième opération de l'esprit), mais devenant seulement, dans le concept, l'objet lui-même, ainsi que nous l'avons vu, elle n'est susceptible de faillir que

1. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 18, 3. *Sum. contra Gent.*, I, c. 97-99, IV, c. 14.
2. Aristote, *de Anima*, III, 6, 430 b 28. (Cf. le commentaire de saint Thomas).

lorsqu'une certaine composition vient par accident se joindre à son acte ; ainsi par exemple elle manque son acte quand, pour saisir un intelligible, elle exprime celui-ci en un concept complexe qui convient à un autre, ou quand, pour constituer un concept complexe, elle assemble des notes incompossibles (cercle carré, animal raisonnable ailé) : alors aucun objet de pensée, aucune nature intelligible n'est posée devant l'esprit, et l'opération de l'intelligence est vaine. Hors de tels cas elle est infaillible [1].

Il suit de là qu'en face d'objets de pensée *simples*, — tels l'être et les transcendantaux, tels aussi les genres suprêmes, — l'intelligence saisit ou ne saisit pas, mais ne peut pas saisir de travers [2]. Là donc où de tels objets simples ne peuvent pas ne pas être saisis par elle, parce qu'ils sont les données premières qui s'imposent à l'intelligence de tous, — ce qui est avant tout le cas de l'être et de ses toutes premières déterminations, — si, rapprochant et confrontant les intelligibles simples saisis, par leur seule inspection comparative elle voit dans l'un l'exigence de l'autre, les jugements qui jailliront alors d'une telle intuition ne pourront pas ne pas être vrais, et s'imposeront à tous les esprits comme l'évidence première à laquelle est suspendue toute la vie de la raison [3]. On comprend ainsi l'infaillibilité absolue de la perception des premiers principes, vérités *connues de soi en elles-mêmes* (secundum se), parce que l'un des

1. Cf. Saint Thomas, *De Veritate*, I, 12. *Sum. theol.*, I, 17, 3 ; 58, 5 ; 85, 6.

2. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 85, 6 : « In rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi, sed deficimus totaliter in non attingendo, sicut dicitur in IX *Met.*, lect. XI. » (Voir cette leçon de saint Thomas).

3. Saint Thomas, *ibid.*, « Circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Et propter hoc circa illas propositiones errare non potest quæ statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate : sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones. »

termes est immédiatement de la raison de l'autre, et *pour tous les hommes* (quoad omnes), parce que les termes en sont naturellement entendus de chacun [1].

Cette évidence des principes indémontrables, il importe de le noter, ne s'impose à l'esprit qu'en supposant l'activité de celui-ci. Elle n'est pas toute faite dans les signes de la pensée, ce n'est pas dans l'écriture A = A qu'elle est contenue. Elle ne jaillit pas non plus de la simple contemplation d'un seul intelligible, il ne suffit pas de fixer le regard de l'intelligence sur « ce qui est » ou sur « ce qui est contingent » pour avoir l'intuition du principe d'identité ou du principe de causalité. Elle n'est perçue que moyennant la confrontation et la comparaison des termes intelligibles, c'est en rapprochant activement, sous le regard de l'intelligence, « ce qui est » et « qui a une nature déterminée », « ce qui est contingent », et « qui a une cause », que nous voyons et jugeons que l'un de ces intelligibles contient l'autre dans sa notion, ou est le sujet propre de l'autre. Aussi bien les thomistes enseignent-ils que si la faculté munie des notions requises suffit à percevoir les vérités connues de soi, cependant cette perception, pour avoir lieu plus facilement et avec une parfaite stabilité, requiert un *habitus*, non pas inné, mais acquis par l'exercice et l'industrie de la faculté [2], et qui est l'« intelligence des principes »: *quia non sufficit ad veritatis assensum apprehensio simplex terminorum, sed requiritur collativa et*

1. Sur les vérités évidentes par elles-mêmes (*per se notæ*), consulter Saint Thomas, *de Veritate*, q. 10, a. 12 ; *Sum. theol.*, I, 2, 1 (avec le commentaire de Cajetan) ; I-II, 94, 2.
Jean de Saint-Thomas, *Logica*, II. P., q. 24, a. 4, (p. 675 et 676) ; q. 25, a. 2.

2. Cela n'empêche pas que l'habitus des principes puisse être dit « naturel » *secundum inchoationem*, en ce sens que la première perception de ceux-ci se produit aussitôt que l'intelligence (grâce aux sens et à l'abstraction) est en possession des notions requises : aussitôt connu ce qu'est « tout » et ce qu'est « partie », elle connaît que le tout est plus grand que la partie (*Sum. theol.*, I-II, 51,1.)

*compositiva apprehensio, quia judicium super talem compositionem cadit* [1]. Ne voyons-nous pas, ajoutent-ils, que des hommes à l'entendement barbare, *homines valde rudes*, souffrent quelque difficulté même dans l'adhésion aux premiers principes, surtout s'ils sont pressés en sens contraire par une argumentation captieuse [2] ?

Ainsi les premiers principes n'imposent à l'intelligence leur immédiate évidence que parce que sa propre activité a mis en acte ultime d'intelligibilité leur immédiate nécessité objective. Ici encore nous retrouvons donc la même loi, qui veut que l'intelligence ne reçoive son achèvement que moyennant son activité même. Elle est vaincue par l'objet, mais l'objet en acte ultime d'intelligibilité c'est elle-même en acte ultime d'intellection. Elle est subjuguée par l'évidence de l'objet, mais l'évidence de l'objet est aussi la lumière où elle consomme parfaitement sa spontanéité vitale. Voilà pourquoi l'assujettissement à l'aveugle contrainte des formes *a priori* kantiennes lui répugne par essence. Elle ne peut être nécessitée que par l'évidence.

* * *

Il faudrait un traité complet pour développer comme il convient tous ces points de doctrine. Nous avons voulu seulement, en nous limitant aux thèses absolument essentielles, — qui, étant les plus métaphysiques, sont aussi les plus exposées à être méconnues, — rassembler à grands traits les éléments de ce qu'on pourrait appeler les prolégomènes thomistes à toute critique de la connaissance.

1924.

1. Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, t. VI, p. 441 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 440.

CHAPITRE III

# L'INTELLIGENCE ET LA PHILOSOPHIE DE M. BLONDEL [1].

« Dire qu'il m'a fallu plus de vingt ans pour retrouver le sens traditionnel des termes *intelligence* et *sagesse*, dont il semblait que l'enseignement eût dû nous mettre en possession comme d'un héritage, et qu'il nous faut sans cesse acquérir comme une découverte ! » (Paroles de Victor Delbos, citées par M. Blondel, *Procès*, p. 219).

« De même que, jadis, il fut dit aux Égyptiens qui se trouvaient dans une extrême disette : *Allez à Joseph*, pour qu'ils se procurassent le froment soutien du corps ; de même, s'ils nous écoutent, tous ceux qui ont le désir de la vérité iront à Thomas... Cette nourriture est à la portée de tous. » (S. S. Pie XI, encyclique *Studiorum ducem*).

Ce n'est certes pas par amour de la controverse que j'entreprends d'examiner aujourd'hui les idées de M. Maurice Blondel sur l'intelligence. J'ai, en effet, pour M. Blondel cette admiration que mérite la vail-

1. Conférence prononcée à l'Institut catholique de Paris, le 25 avril 1923. Nous publions dans son intégrité le texte de cette conférence, dont certains développements, placés ici entre crochets, avaient dû être retranchés, pour ne pas prolonger au delà de toute limite raisonnable le temps dont nous disposions.

lance d'une haute et ardente pensée, et cette affection *non ficta* que se doivent des chrétiens qui cherchent d'un même amour à servir le même Maître. Et je me reprocherais de laisser échapper une parole qui risquât de faire méconnaître la noblesse de la méditation solitaire que M. Blondel poursuit depuis de longues années, et qui doit, nous l'espérons du moins, le conduire à une revision, à une mise au point générale des idées exprimées il y a trente ans dans *l'Action*.

Mais, d'autre part, l'objet commande. Ce n'est pas nous-mêmes et nos pensées d'un jour que nous adorons. Devant la vérité, nos personnes ne sont rien. Et puisqu'aussi bien M. Blondel a récemment livré au public quelque chose du résultat de ses méditations, puisque sa doctrine — et c'est sa grandeur — intéresse les points vitaux de la philosophie chrétienne, puisqu'enfin nous avons affaire, depuis quelques années, non seulement à la méditation philosophique de M. Blondel, mais à une sorte de fermentation de blondélisme qui est, je dois l'avouer, d'une qualité beaucoup moins pure, je suis bien contraint de déclarer ici ma pensée sans ménagement ; et je regarderais comme un *péché contre la lumière* (pour employer une expression chère à M. Blondel) de dissimuler quoi que ce soit des erreurs que, même sous son dernier état, la doctrine de M. Blondel me paraît contenir. Au reste, si je ne me trompe, la maxime *in dubiis libertas*, dont on a fait grand usage ces derniers temps, autorise la liberté de la critique non moins que la liberté de l'exposition.

Parce que je souhaite ne pas rouvrir d'anciennes controverses, je m'abstiendrai délibérément d'examiner aujourd'hui le livre de *l'Action*, comme de tenir compte des travaux publiés par les disciples ou commentateurs de M. Blondel ; faisant le moins possible allusion à ses écrits antérieurs, je considérerai exclusivement l'étude qu'il a publiée lui-même en 1921 dans *la Nouvelle Journée*, et qui constitue le dernier cha-

pitre du recueil intitulé *le Procès de l'Intelligence* (Paris, Bloud, 1922). Aussi bien la présente causerie n'est-elle pas une conférence à proprement parler, mais seulement une de ces *critiques parlées* que la *Revue de Philosophie*, sous l'inspiration de son éminent directeur, le R. P. Peillaube, a eu l'heureuse idée d'organiser.

## I

1. L'étude dont il s'agit laisse voir — c'est la première impression qu'on éprouve en la lisant — un effort très remarquable pour restituer la vraie nature et l'éminente dignité de l'Intelligence, et en même temps pour réajuster à certaines conceptions de saint Thomas la pensée de l'auteur de *l'Action*.

Sans doute, les préférences personnelles de M. Blondel ne vont-elles pas à saint Thomas lui-même. Les vrais maîtres de sa pensée, ceux dont il aime à invoquer le parrainage, c'est saint Augustin, Pascal, Newman.— Peut-on vraiment, en ce qui concerne du moins les deux premiers, placer sous leur invocation ce qu'il nomme « connaissance réelle » ou « substantielle » ? Du moins, c'est en eux surtout qu'il trouve ce sentiment dramatique, cette perception concrète des conditions de l'humanité blessée et rachetée, qu'il semble tenir pour le plus précieux dépôt de la philosophie chrétienne, et dont l'absence lui rend odieuse, et non sans raison, la fatuité rationaliste. Mais la prééminence conférée par l'Église à saint Thomas d'Aquin sur tous ses autres docteurs, — « que si la doctrine de quelque auteur ou de quelque saint a été jamais recommandée par nous ou par nos prédécesseurs avec des louanges particulières... », écrivait Pie X le 29 juin 1914, « il est aisé de comprendre qu'elle a été recommandée *dans la mesure* où elle s'accordait avec les principes de saint Thomas d'Aquin,

ou ne s'y opposait en aucune manière », — cette prééminence significative donne à penser que dans l'opinion de l'Église les principes de saint Thomas sont en état, et seuls en état, d'intégrer dans une parfaite synthèse intellectuelle la substance augustinienne. Ne rien laisser perdre de saint Augustin, et de ce qui peut subsister de lui chez un Pascal ou un Newman, — les disciples de M. Blondel ajouteraient ici un troisième nom, — que dis-je, assumer et sauver tout ce qu'il y a de viable et de positif en toute recherche humaine, mais cela *par saint Thomas, par les principes du thomisme*, voilà ce qui est conforme aux directions tutélaires de l'Église.

M. Blondel l'a compris. Et pour sa part, en ce qui concerne sa propre pensée, il a tenté cette entreprise. Lorsqu'il écrivit *l'Action*, il est manifeste qu'il n'avait guère fréquenté le Docteur angélique. Maintenant, il le lit.

Le lit-il comme il faut, c'est-à-dire en situant chacune des thèses partielles qu'il rencontre en son lieu natif dans la grande doctrine vivante de saint Thomas? C'est une autre question.

Avouons, au reste, à sa décharge, que l'on voit certains auteurs revêtus de la dignité ecclésiastique, et beaucoup plus avertis que lui en matière thomiste — et dont quelques-uns d'ailleurs travaillent plus ou moins obscurément pour lui, — démembrer et désarticuler, à leurs fins personnelles, la doctrine de saint Thomas avec une désinvolture et une supériorité dont une longue *familiarité* avec le Docteur angélique peut seule rendre capable. S'il y avait en philosophie une rubrique de *faits divers*, on pourrait dire que c'est ici le chapitre de la femme coupée en morceaux : victime d'interprètes trop zélés, on en retrouve çà et là quelque débris, empaqueté d'un soigneux commentaire, dans les recoins discrets ou les terrains vagues de quelques savants périodiques. M. Blondel veut user d'une autre révérence à l'égard du Docteur commun de l'Église.

2. Je le dis cependant tout de suite, il défigure involontairement sa pensée. C'est que saint Thomas n'est pas un auteur qu'on puisse *utiliser*. Précisément parce qu'il nous fournit, dans le système le mieux lié, le plus virilement intellectuel qui soit, les principes formels, l'âme, l'inflexible esprit de vie et d'unité de la philosophie chrétienne, il n'est capable que d'un rôle actif, il peut tout accueillir et sauver, mais en assimilant, non en se laissant assimiler. Certes, je suis persuadé que tout ce qu'un Pascal, un Newman, un Blondel ont pensé de vrai, a dans la synthèse thomiste sa place glorieuse, et y tend comme à son lieu naturel; mais, pour le voir, il faut se placer dans la perspective de saint Thomas, et demander au génie de Pascal, à la noble intelligence de Newman, au puissant esprit de Blondel, sans rien lâcher de ce qu'ils ont véritablement vu, d'abandonner du moins certaines de leurs constructions et de leurs négations systématiques, — sacrifice qui devrait peu coûter à des esprits véritablement affranchis de la superstition des systèmes.

Or, M. Blondel, en lisant saint Thomas, ne s'est pas placé dans la perspective de saint Thomas, il est resté dans la perspective de M. Blondel. Comment s'étonner qu'au lieu de s'accorder à saint Thomas, il ait réussi surtout à désaccorder de saint Thomas les textes de saint Thomas dont il fait usage?

3. En même temps, dans l'étude dont nous parlons, il a tenu à préciser sa position dans les questions qui concernent l'intelligence. Très nettement, il y prend parti — ce qui n'est pas d'ailleurs une nouveauté chez lui — contre l'anti-intellectualisme de Bergson et de Le Roy. Il ne souffre pas d'être rangé parmi les adversaires de l'intelligence, il se fait gloire au contraire de la défendre, de restituer sa vraie nature, de montrer sa noblesse et ses droits pléniers. *Valde ama intellectum*, lui dit son maître saint Augustin. Et ce qui fait le nœud

du drame, c'est qu'en effet, il a, à un degré singulier, l'amour de l'intelligence.

Mais la connaît-il autant qu'il l'aime? Cette chose impalpable et divine, est-ce qu'il la tient dans ses mains de philosophe? Est-ce qu'il n'en compromet pas la nature, au moment même où il prétend la sauver? Voilà ce que nous devons examiner aujourd'hui.

## II

4. J'essaierai d'abord de dégager le problème auquel s'applique l'effort de M. Blondel. C'est, me semble-t-il, un problème double. D'une part, l'intelligence est-elle ordonnée au réel, à la possession de l'être? Atteint-elle l'être même, et non pas seulement une apparence phénoménale? Est-elle capable enfin d'atteindre le Réel par excellence, Celui qui est l'Être même subsistant? Ici, c'est tout l'héritage de l'idéalisme kantien qui se dresse contre nous.

D'autre part, y a-t-il pour l'intelligence chrétienne, et plus généralement pour l'intelligence humaine considérée dans l'état concret où elle se trouve ici-bas, à la fois blessée dans ses énergies naturelles et entourée, même chez les peuples assis *in umbra mortis*, des prévenances de la grâce,—y a-t-il un ordre normal d'ascension depuis le premier élan vers le savoir jusqu'à cette sagesse divine qui ne se réalise pleinement que chez les saints? Ici, c'est au régime de *séparation* issu du rationalisme cartésien et du naturalisme qui lui a fait suite que nous avons affaire.

M. Blondel l'a fort bien dit, « les crises où se débat notre civilisation déséquilibrée tiennent à l'abaissement de l'intelligence et aux solutions déficientes qui prévalent ». Aussi le problème que nous venons d'énoncer est-il capital ; la réponse qu'on lui apportera est une réponse de vie ou de mort. Le monde moderne se meurt

de répondre ici par un double *non*. C'est *oui* qu'il faut répondre, nous le pensons comme M. Blondel. Mais ce *oui*, nous ne le justifions pas par les mêmes raisons que lui. Et, en philosophie, les raisons d'une conclusion importent autant, et plus, que cette conclusion elle-même. Nous croyons que, pour répondre à la première question, il ne va pas assez loin dans sa réaction contre Kant, ne comprenant pas que l'intelligence *à elle seule*, sans le concours obligé de la volonté, atteint l'être ; et que, pour répondre à la seconde, il se laisse emporter trop loin dans sa réaction contre Descartes, ne voyant pas que l'ascension dont il s'agit, si elle suppose synergie et solidarité, néanmoins comporte formellement d'essentielles discontinuités.

[Il importe d'autant plus de préciser ici la position thomiste que certains historiens contemporains proposent sur ce point une interprétation du thomisme tout à fait déformante, en le tirant dans le sens du rationalisme, comme s'il n'assignait pour fin véritablement normale de l'intellect humain que la constitution de la physique, de la science du monde sensible, et comme s'il enveloppait je ne sais quelles prémisses du divorce cartésien entre la raison des philosophes et la contemplation des saints. En réalité, l'intellectualisme de saint Thomas s'élève entre la rationalisme et la philosophie de l'action comme un sommet entre deux erreurs contraires : puisse l'examen du *Procès de l'Intelligence* être pour nous l'occasion de donner sur la vraie nature de cet intellectualisme quelques indications point trop insuffisantes.]

5. Quelle est donc la solution apportée par M. Blondel au problème de l'intelligence? Tâchons d'en indiquer les lignes essentielles.

1° Tout d'abord et dès le seuil, M. Blondel marque de la façon la plus appuyée la « nature radicalement réaliste de la pensée. » (*Procès*, p. 222). Au terme, nous

dit-il, « l'intelligence nous apparaîtra comme comportant à la fois et l'entière conscience de soi et la réelle possession de son objet véritable » (222) ; « elle tend et aspire à une union, non pas seulement à une *représentation*, non pas seulement à une présence, mais à une intussusception » (223). « Fusion » qui « ne doit pas être confusion », certes, mais « communion finale qui ne sera pas simplement un jeu de miroirs ou un accord de représentations : l'intelligence, on le verra au terme, est compénétration et assimilation de ce qu'elle a à connaître ».

2° Ramassant alors les multiples acceptions du mot intelligence pour chercher « le sens fort et plein » de ce terme (218), et distinguant diverses « fonctions » (221) ou « phases » (223), divers moments hiérarchisés dans la vie de la pensée, M. Blondel, après avoir signalé l'intelligence prise au sens inférieur de faculté de débrouillage et de savoir-faire pratique, puis au sens où l'entend l'« empirisme organisateur », auquel — malgré la sérénité à laquelle il s'efforce — il envoie en passant quelques traits chargés d'amertume (et d'injustice) [1], M. Blondel arrive à la connaissance par concepts. qu'il appelle *connaissance notionnelle.*

Connaissance *notionnelle*, autrement dit conceptuelle et rationnelle, c'est, d'après l'enseignement constant de saint Thomas [2], la connaissance *propre* de l'intellect humain, — le plus imparfait de tous les esprits, — celle qui, comportant l'abstraction et le discours, nous force au difficile labeur progressif de la raison, mais, nous

1. M. Blondel ne voit pas que cet « empirisme » (qui ne se donne pas pour un système du monde, mais seulement pour une doctrine politique des plus immédiates conditions de salut de la cité) est déjà, dans cet ordre, une recherche des *causes*, donc une œuvre véritable de l'intelligence, œuvre qu'il appartient sans doute au métaphysicien et au théologien de compléter, mais non pas de renverser, car elle travaille à restituer sur des points vitaux l'ordre naturel et la santé de la raison.

2. Cf. *Sum. theol.*, I, 54, 4 ; 58, 3, 4 ; 85, 1, 5 ; 86, 1 ; III, 11, 6, etc.

élevant au-dessus de tout l'ordre du singulier sensible nous rend seule capables, lorsqu'elle est parfaitement stabilisée dans les nécessités intelligibles, des certitudes absolues de la science et de la démonstration ; celle qui nous procure la plus haute possession du vrai qui nous soit possible dans l'ordre naturel, celle qui nous permet d'atteindre par analogie, mais avec une entière certitude, la cause première.

Que nous dit M. Blondel à son sujet? Il ne se contente pas de montrer les imperfections naturelles d'un tel mode de connaître, ni les vices que peut entraîner un mauvais usage de concept, ni la fausseté des philosophies qui prétendent enfermer l'intelligence dans ses propres images et représentations, ou qui la réduisent à un *relationnisme* qu'il critique d'excellente manière.

Accordant aux modernes que la connaissance conceptuelle n'atteint pas les choses, mais des images des choses, il déclare que cette connaissance répond sans doute à un moment de l'effort de l'intelligence en quête d'un réel plus réel que le réel apparent, mais, et voilà ce qui nous importe, il déclare qu'elle-même est *incapable de satisfaire ce désir et de mettre notre intelligence en possession de son objet propre.*

Je cite M. Blondel : le concept n'est qu'un *succédané* (228) « l'intelligence ne peut se contenter de la pâture semi-creuse des concepts ni de « représentations » approximatives, alors qu'elle est éprise de fixité et de sécurité, affamée de « présence réelle » et de possession » (232) ; « l'entendement abstrait ou la raison discursive vit de mimétisme ou de simili » (236), la connaissance notionnelle élève une *architecture de symboles* (231), elle nous livre « des représentations, des images, des symboles, des spécimens, des phénomènes » (237), des « débris industrialisés et momifiés » (238), elle nous tient « enfermés derrière une glace dépolie » (238), dans un « milieu clos et fatice » (238), elle permet seulement « l'affirmation extrinsèque, sans vue intrinsèque des êtres »

(239) ; bref « ce n'est pas à elle qu'il faut réserver le nom d'intelligence » (242).

Certes, il se garde de la déclarer fausse ou inutile. « Assurément, elle n'est pas vaine ; elle a sa vérité, sa fonction » (242). Mais à condition de nous faire passer à autre chose qu'elle : « elle se rattache à une autre [connaissance] qui en est la condition secrète et dont elle rend possible l'avènement exprès ; » dans « l'engrenage des notions et des relations » propres à la connaissance par concepts, l'intelligence « a exercé sa puissance d'organisation », et « cherchait à s'épeler elle-même ; mais ce n'est là qu'un « tremplin », d'où elle doit s'élancer vers « la réalité cachée qu'elle a besoin d'atteindre ».

3° « Comprenons donc bien, écrit M. Blondel, l'incommensurabilité de la CONNAISSANCE NOTIONNELLE et de la CONNAISSANCE RÉELLE : par la première, nous nous fabriquons un monde de représentations, comme en une cage de verre dépoli où nous ne sommes en contact qu'avec des produits de l'industrie, *artificiata*, ou comme en un musée scolaire où sous prétexte de leçon de choses, nous ne connaissons le champ de blé que par une paille sèche collée sur un carton à côté d'autres échantillons morts ; — par la connaissance réelle, ce que nous cherchons, ce ne sont pas des représentations, des images, des symboles, des spécimens, des phénomènes, c'est la vive présence, l'action effective, l'intussusception, l'union assimilatrice, la réalité. Et c'est à cela que, pour être pleinement elle-même, l'intelligence aspire [1] ».

Cette connaissance « réelle », quel moyen nous la procurera? Comment est-elle possible? C'est ici que, « jouant la difficulté » (252), M. Blondel, pour nous exposer la « dialectique de la connaissance réelle » (248), emprunte à saint Thomas lui-même « quelques-uns des traits les

1. *Procès*, p. 236-237.

plus significatifs, quelques-unes des expressions les plus utiles à concerter entre elles » (252).

A coup sûr, il les concerte entre elles avec une extrême ingéniosité. Mais ces expressions qu'il emprunte au Docteur angélique, il en change le signe et, par la plus surprenante transposition, il leur donne une portée doctrinale tout opposée à celle qu'elles avaient dans la pensée de saint Thomas. Il ne paraît même pas se douter qu'elles ne « traduisent » pas seulement « des observations directes » formulées « en dehors de tout esprit de système » (253), voire « en marge des thèses essentielles », mais qu'elles font partie au contraire d'un système de thèses essentielles parfaitement lié et défini. — « Pierres d'attente », je le veux bien, « ou même » et bien plutôt « pierres fondamentales », mais qui ne nous attendaient pas pour être mises en œuvre.

On sait que saint Thomas, lorsqu'il distingue la sagesse du théologien de la sagesse du contemplatif, a recours à la célèbre distinction établie par Aristote entre le jugement par *mode de connaissance* et le jugement *par mode d'inclination* (I, 1, 6, ad 3) : par exemple, l'homme qui a en lui l'*habitus* ou la vertu de tempérance jugera bien des choses de la tempérance *par mode d'inclination*, c'est-à-dire en consultant sa propre pente ou disposition intérieure ; et celui qui est instruit dans la science morale pourra, quand même il ne serait pas vertueux, juger bien de ces choses par mode de connaissance, c'est-à-dire en considérant les raisons intelligibles, et en pouvant *rendre raison* de son jugement. Ainsi, pour les choses divines, le théologien, déroulant rationnellement les conclusions virtuellement contenues dans les principes de la foi, en jugera par mode de science ; le contemplatif, vivant ces choses en lui-même par la charité, en jugera par mode d'inclination, grâce au don de Sagesse. *Hiérothée*, écrivait Denys, *était instruit non seulement pour avoir appris, mais pour avoir pâti les choses divines.* Ailleurs (II-II, 45, 2), saint Tho-

mas rapporte ce jugement par mode d'inclination à une certaine sympathie affective ou connaturalité, *compassio sive connaturalitas*, qui, rapprochant du sujet les choses divines au point de les rendre comme *siennes*, lui permet ainsi d'en avoir sans discours une certaine connaissance.

Cette *connaissance par connaturalité* amoureuse, saint Thomas (pourquoi M. Blondel a-t-il l'air de l'ignorer?) l'exclut soigneusement de la perfection de la connaissance intellectuelle en tant qu'intellectuelle ; mais il a constamment recours à elle pour expliquer la connaissance mystique, où précisément l'intelligence créée est à elle seule totalement déficiente à l'égard de son objet, je veux dire à l'égard de Dieu atteint et savouré en quelque mesure de façon expérimentale, et non plus seulement connu par l'analogie des créatures. Alors l'intelligence ne peut avancer qu'en se faisant disciple de l'amour. C'est pourquoi, tandis que la sagesse théologique peut demeurer en l'absence de la charité (si du moins la foi demeure), par contre la sagesse du Saint-Esprit suppose nécessairement la grâce sanctifiante et la charité, qui seule nous connaturalise aux choses divines, selon le mot de saint Paul : *qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Ici, c'est par l'amour, c'est en vertu même de l'union de charité, que la connaissance a lieu, savoureuse et obscure.

Eh bien ! c'est aux textes de saint Thomas concernant cette sagesse doublement surnaturelle, par son objet comme par son mode, que M. Blondel va emprunter les traits de la *connaissance réelle*, qui est à ses yeux le réquisit absolu auquel tendent de soi les aspirations essentielles de l'intelligence, et sans laquelle la *connaissance notionnelle* nous tiendrait pour toujours derrière le verre dépoli des phénomènes et des symboles, incapables à jamais de « rejoindre l'être » (293).

Connaissance par affinité, par inclination et connivence, par résonance et par compassion, par connа-

turalité (255, 258, 259, 268), M. Blondel nous fait de cette « connaissance réelle » une analyse qui serait fort remarquable si un souci de progrès logique et dialectique, ici tout à fait hors de mise, ne la rendait si artificielle. Mais s'agit-il de la contemplation des saints ou de la connaissance des philosophes? il ne le dit clairement nulle part. Ou plutôt il faut croire que la connaissance des philosophes ne « rejoint l'être » que lorsqu'elle débouche dans la contemplation des saints.

En tout cas, il reste que, transposant dans la philosophie le langage de la théologie mystique, soit qu'il infuse celle-ci dans celle-là, soit qu'il élève celle-là à celle-ci, M. Blondel conclut que, pour satisfaire vraiment son désir de connaître et pour « rejoindre l'être » au delà du « doublet artificiel et utilitaire » de la connaissance conceptuelle, l'homme doit « recevoir l'empreinte des êtres en leur originalité toujours unique », *non solum discens, sed et patiens divina*, HUMANA ET OMNIA, nous dit-il, n'apprenant pas seulement, mais souffrant les choses divines, les choses humaines, toutes choses en lui (263). Il doit parvenir à la « *cognitio per unionem et caritatem* », à la « connaissance par amour » et par union, « union dialectiquement préparée par toutes les preuves et épreuves de la passion et de l'action » (271), et qui « tend à réaliser le vœu suprême de toutes les facultés de notre être et du plan divin, *ut unum sint* ».

*Qui adhæret bono*, dit-il encore (269), *unus spiritus est cum eo*. Celui qui adhère à Dieu, avait dit saint Paul parlant de la charité infuse, est un seul esprit avec Dieu. Celui qui adhère au bien, transpose M. Blondel, est un seul esprit avec lui.

Par là même sont restituées, pour parvenir à la « connaissance réelle », les nécessités de l'action, de la préparation ascétique, de l'exercice le plus délicat de la conscience morale. « *Ens et bonum convertuntur*. Voudrait-on donc connaître et posséder l'être sans adhérer au bien qu'il est, sans devenir bon, et sans être dans l'ordre

*circa finem ?* [1] » On voit que les positions fondamentales de l'auteur de *l'Action* n'ont pas, en définitive, notablement changé.

Après cela, M. Blondel, revenant sur les diverses phases qu'il avait distinguées et opposées dans l'effort pour connaître, n'aura plus qu'à montrer le rôle nécessaire et légitime de chacune de ces phases, en particulier de la connaissance notionnelle elle-même, prise comme passage ou comme élément partiel de la connaissance, — car, s'il la critique de la manière que nous avons vu, il n'entend point la sacrifier ; il n'aura plus qu'à montrer leur solidarité, leur secrète continuité, leur dépendance réciproque, et avant tout la dépendance où les phases inférieures sont à l'égard des supérieures, la connaissance étant comme un escalier suspendu au flanc d'un navire et qui paraît reposer sur les flots, mais qui, en réalité, tient sa solidité du pont supérieur. Il aura ainsi achevé son apologie de l'Intelligence prise en l'intégralité de sa vie.

Ainsi, en résumé, le *Procès de l'Intelligence* est jugé par une sentence à trois considérants :

1° L'intelligence est foncièrement *réaliste ;*

2° La *connaissance notionnelle*, bien que n'étant pas vaine, est à elle seule incapable de rejoindre l'être, mais elle tend de soi à une connaissance supérieure ;

3° La *connaissance réelle*, qui a lieu par l'amour, répond seule aux aspirations foncières de l'intelligence, et elle est nécessaire pour sortir des apparences, atteindre « le réel authentique », et non plus des « effigies » (293).

1. Il est curieux de remarquer que saint Augustin s'est précisément rétracté sur un point tout semblable : *Non approbo, quod in oratione dixi : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti...* (*Retract.*, cap. IV) Cf. *Sum. theol.*, I-II, 109, 1.

## III

6. Je dis maintenant que si l'on prend d'une manière purement descriptive les ascensions que nous a montrées M. Blondel, si l'on considère, pour nommer les choses dans notre langage, la perception des sens, la connaissance du détail sensible, la connaissance du monde physique, la connaissance métaphysique, la connaissance théologique, la contemplation infuse, l'ordre est normal, en effet, pour l'intelligence, de monter de l'une à l'autre jusqu'à la dernière [1] : en raison des principes mêmes de la nature, en ce qui concerne les premiers degrés, en raison des principes de la vie surnaturelle, pour le passage aux deux derniers ; il est bien vrai aussi que la contemplation, je dis la contemplation des saints, apparaît comme une connaissance éminemment *réelle*, *en ce sens* qu'elle seule fait connaître d'une façon savoureuse et quasi expérimentale, non pas toutes choses, mais le principe et la fin des choses [2] ; enfin, il est bien vrai que le moteur suprême et caché de la vie de l'humanité, le principe suprême de l'ordre d'une intelligence et d'un monde placés de fait sous le signe rédempteur, est bien cette connaissance par la charité, ou plus exactement la charité elle-même, dont cette connaissance est le fruit.

Mais si, considérant les articulations du réel, nous examinons les *raisons* que M. Blondel assigne à ces ascensions de l'intelligence, alors que dirons-nous ? Il nous faudra avouer que la doctrine qu'il nous propose est extrêmement fallacieuse.

En bref, elle consiste à défendre et sauver l'intelligence, mais en affirmant qu'elle est incapable à elle

1. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II, 3, 6 ; II-II, 167, 1, ad 1.
2. La contemplation infuse a Dieu seul pour objet essentiel, et elle ne porte sur les autres choses que par rapport à Dieu. *Sum. theol.*, II-II, 45, 3, ad 3 ; 6, ad 3 ; 180, 4. Cf. I, 12, 8, ad 4.

seule d'atteindre son objet propre, et que, pour « rejoindre l'être », elle a nécessairement besoin de la volonté. L'intelligence n'est vraiment intelligence que si l'amour est là pour spécifier son opération. Elle n'est vraiment intelligence que si elle n'agit pas d'une manière purement intellectuelle. On la vénère comme de race divine, mais on a mis en elle tout ce qui n'est pas elle.

La connaissance notionnelle a *sa vérité*, nous dit M. Blondel. Mais tout ce qui est a *sa vérité* ! La connaissance dite notionnelle, c'est-à-dire conceptuelle et rationnelle, la connaissance « notionnelle » nous met-elle, sur chacun des points où elle obtient l'évidence, en possession de *la vérité* ? Voilà la question qui importe. Quelles que soient les justifications qu'il s'efforce par ailleurs d'apporter à la connaissance « notionnelle », il reste que, pour M. Blondel, si l'intelligence s'arrête à cette connaissance, elle ne rejoint pas l'être, et que si l'intelligence est seule à produire son action, elle s'arrête à la connaissance « notionnelle ». Ainsi donc, on exalte à l'infini l'intelligence, et cela signifie qu'à elle toute seule elle est radicalement infirme. On clame à grande voix sa vertu, et cela signifie qu'à elle toute seule elle est inapte à saisir le réel.

Le moins que je puisse dire ici, c'est que l'amour de l'intelligence, quand il s'allie à un système qui méconnaît obstinément l'intellectualité, entraîne de singuliers abus de langage. Le langage de M. Bergson est de plus franche nature. Il aurait pu, lui aussi, s'il avait voulu, appeler son intuition *intelligence*, et se présenter en défenseur de l'Intellect.

Nous ne reprochons pas à M. Blondel de négliger l'intelligence au profit exclusif de l'action, — telle n'a jamais été sa pensée, — mais bien de déclarer que si l'intelligence exclut de son opération l'action et la volonté (je ne dis pas, évidemment, *quoad exercitium*, je dis *quoad specificationem*), si elle n'atteint pas les choses par mode non intellectuel, elle demeure essen-

tiellement insuffisante par rapport à son objet propre. Si ce n'est pas exclure l'intelligence, c'est du moins exclure toute intellection exclusivement intellectuelle, et donc toutes les prétentions, inscrites dans la nature même de l'intelligence, aux certitudes d'une *science* de l'être purement spéculative. *Vera et certa agentes, vere et certo cognoscimus, cognoscendo per actionem* (265), faisant des actions vraies et certaines, nous connaissons vraiment et certainement, en connaissant *par l'action*, nous dit M. Blondel. Il est moins affranchi qu'il ne croit du Kant de la *Raison pratique*.

Nous ne lui reprochons pas d'admettre une connaissance supérieure à la connaissance rationnelle, et auprès de laquelle tout ce que nous savons par l'étude nous apparaît comme de la paille, — en cela il n'a pas tort, — mais bien de déclarer que cette connaissance supérieure (qu'il fait par ailleurs entrer en collusion secrète et en étroite connivence avec la connaissance rationnelle), est indispensable pour que la connaissance rationnelle nous mette en possession de ce qui est.

Avec le noble souci des conciliations supérieures, il a insisté surtout, dans le *Procès de l'Intelligence*, sur tout ce qu'il y a de positif et de compréhensif dans sa pensée, laissant dans l'ombre, autant qu'il a pu, les négations qu'elle comporte. Mais ces tranchants négatifs continuent d'apparaître, et comme faisant partie intégrante de la doctrine. « Il n'est pas question ici, écrivait le P. de Tonquédec à la fin de sa remarquable étude sur l'*Immanence*, d'attaquer la valeur positive de l'action ou de l'expérience, mais bien de rejeter, comme un joug odieux, les négations étroites, exclusives, déprimantes, par lesquelles on a pensé la contraster et la faire ressortir [1]. » Un tel jugement, s'il convient de moins en

1. J. DE TONQUÉDEC, *Immanence*, Paris, Beauchesne, 1913, p. 276. — Cet ouvrage, dont la parfaite probité intellectuelle aurait dû forcer l'attention des blondéliens, expose et critique la philosophie de l'Action de la façon la plus judicieuse.

moins aux intentions de M. Blondel et à ses plus profonds désirs, continue de porter à plein contre son système.

7. La question qui opprime les esprits depuis un siècle et demi, celle à laquelle nous devons *d'abord* répondre, sous peine de mort, c'est de savoir si la *raison* atteint le réel et procure des certitudes valables sur les choses elles-mêmes, — je dis la *raison* au sens où tous les hommes entendent et où l'Église entend ce mot, la raison comme *faculté distincte* ayant son *objet propre et spécificateur* (car jamais on n'arrachera du sens commun cette notion des facultés), la raison comme puissance usant de l'abstraction et du discours et prétendant connaître ainsi en vérité, de telle sorte que la certitude spéculative venant toute de l'*objet* perçu, non des dispositions du *sujet*, une *démonstration* proprement dite soit possible, qui résolve une conclusion en l'évidence objective des principes, et par là même soit *communicable* en tant même que preuve. Si la raison est ainsi prise, en son jeu propre et distinct, que valent ses affirmations? Dans le *Procès de l'Intelligence*, M. Blondel s'est abstenu avec soin de parler de la valeur de la métaphysique, j'entends de la métaphysique au sens d'Aristote et de saint Thomas, de la métaphysique comme science ; il ne nous a rien dit concernant la valeur des *démonstrations de la raison* sur l'âme humaine et sur Dieu. Mais si on se rappelle sa théorie de la connaissance « notionnelle », il est bien difficile de croire qu'il a abandonné complètement les âpres dédains manifestés jadis à l'égard des démonstrations purement spéculatives.

Voilà pourtant le point sur lequel il importerait de se prononcer.

Oui ou non, peut-on *démontrer* par la raison les vérités fondamentales qui sont le préambule de la foi, le patrimoine de l'humanité, le lieu de rassemblement des esprits? Oui ou non, une telle démonstration est-elle

valable et efficace de soi, sans appel aux connivences de l'action, de la vie morale et de l'amour?

Si on répond *oui*, que devient la théorie de la connaissance notionnelle?

Si on répond *non*, quel sens donne-t-on à l'enseignement officiel de l'Église quand elle définit que « Dieu peut être connu avec certitude, au moyen des choses créées, par la lumière de la raison, *rationis lumine* » [1], et quand elle oblige ses prêtres à professer par serment que « par les œuvres visibles de la création » l'existence de Dieu « peut être connue avec certitude, comme la cause par l'effet, et donc aussi être démontrée, *per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectum, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse* » ? [2].

Ou bien est-ce qu'on ne répondra ni *oui* ni *non*, en s'efforçant seulement de montrer que ces vérités fondamentales sont *prouvables* non par la seule connaissance notionnelle ou conceptuelle, mais par ce qu'on nomme la dialectique de la connaissance réelle ? Alors je dis qu'on se repaît d'une illusion. La « connaissance » dite « réelle », dans la mesure où elle dépasse le concept, dans cette même mesure elle dépasse la *démonstration*, la *preuve* proprement dite.

La tentative de constituer une dialectique de la connaissance dite « réelle », et de montrer que cette sorte de connaissance est capable de preuve, est sans doute, avec l'ébauche d'une théorie du « connaître » dont je dirai quelques mots tout à l'heure, ce qu'il y a de plus original dans le *Procès de l'Intelligence*. Tentative demeurée inopérante, il faut bien le dire. M. Blondel a montré un esprit puissamment systématique dans la *description qu'il nous fait* de la « connaissance réelle », il n'a pas montré, et ne pouvait pas montrer, que cette connaissance elle-même nous met une logique entre les mains.

1. Conc. Vatic., *Denz.-Bannw.*, 1785.
2. *Denz.-Bannw.*, 2145.

On ne peut parler de la « dialectique de la connaissance *réelle* » qu'au sens où l'on parle parfois de la logique de la morphogénèse animale ou végétale, c'est-à-dire au sens d'un progrès soumis à des lois dans les choses. La logique au sens propre signifie tout autre chose : un art de progresser dans les *moyens intelligibles* par lesquels une conclusion est rendue nécessitante pour l'esprit.

En réalité, la logique proprement dite n'a sa place que dans la connaissance que M. Blondel nomme *notionnelle*.

La connaissance qu'il appelle *réelle*, je veux dire la connaissance par compassion ou connaturalité, par exemple la contemplation des saints, obéit, certes, à des lois, et comporte un développement normal ; elle ne comporte et n'apporte aucune logique ou dialectique proprement dite, aucun art de faire et de transmettre la preuve.

Sans doute, si elle n'est pas *prouvable*, du moins est-elle *éprouvable*, à condition que chacun revive soi-même, refasse l'expérience. Je le veux bien. Admettons qu'elle procure, non seulement dans le domaine de la contemplation infuse, mais même dans le domaine de la connaissance naturelle, des certitudes *inébranlables*. Celles-ci, en tout cas, ne sont pas résolubles en une *évidence objective* nécessitant la pensée, et elles ne dépendent pas de preuves communicables *comme telles*. Ce qu'on communique, c'est, non pas la preuve, mais un conseil pour vérifier la chose, chacun pour soi, d'une manière incommunicable [1]. Je vais vous démonter que la musique est un art plus spirituel que la peinture. Preuve : voici un

1. « L'on écrit souvent des choses, dit Pascal, que l'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle. C'est en cela que consiste la force des preuves de ce que je dis. » — Mais de quoi Pascal discourt-il ici? De vérités métaphysiques? Non, des passions de l'amour. En matière d'*observation psychologique et morale*, ce genre de « preuves » est en effet à sa place : de Montaigne à Marcel Proust, l'histoire de la littérature le montre assez.

billet pour le prochain concert de M. Wiéner et une carte d'entrée pour le Salon des Artistes français. Les mots souffrent tout, aime à répéter M. Blondel. Ce serait vraiment piper les mots que de prétendre qu'en s'en tenant à une telle dialectique on maintient la *démonstrabilité rationnelle* des vérités fondamentales de la philosophie première. On appelle précisément démonstration ce qui apporte de soi une certitude universelle et nécessaire sans passer par une expérience incommunicable et dont on ne peut pas *rendre raison ;* ce qui, communiquant à une conclusion l'évidence des premiers principes connus de soi, permet du même coup de communiquer à autrui le moyen même de cette manifestation d'évidence.

Au point de vue des intérêts vitaux de la raison spéculative, on est ici contraint de reconnaître que le grand effort de M. Blondel *pro intelligentia* n'a pas encore abouti, et que le nouvel état du blondélisme, s'il consiste, comme il paraît bien, à intégrer dans la philosophie non plus seulement l'ascétisme et la vie morale, mais aussi et surtout la vie mystique et l'amour infus, n'est pas moins périlleux que le premier.

A un autre point de vue, j'ajoute que ce second état offre cependant moins de dangers que le premier, parce que la doctrine de M. Blondel, telle qu'elle se présente aujourd'hui, orientant beaucoup plus nettement les âmes vers l'amour de l'intelligence (tout en méconnaissant la nature de celle-ci), il y a chance que la vie intellectuelle elle-même, du moins pour ceux qui y sont appelés, détache par son propre jeu des prestiges de cette doctrine ceux que cette doctrine, et souvent pour leur bien, a d'abord attirés. Mais, pour que l'union des esprits se fît, union à laquelle M. Blondel aspire, et à laquelle nous aspirons non moins vivement que lui, il faudrait qu'il comprît que la vérité lui demande de rectifier ses principes eux-mêmes ; il faudrait qu'il abandonnât, comme je le disais tout à l'heure, quelques-unes de ses

*notions* les plus systématiques, et adoptât pour axes de sa pensée (pensée terriblement *notionnelle* et conceptuelle, soit dit en passant, et sans reproche) les principes d'une métaphysique plus sûre et plus haute. Et il pourrait le faire sans sacrifier aucune des réalités qu'il a conscience d'avoir saisies ; il serait seulement amené à les mieux voir et les mieux situer.

## IV

8. Pour essayer d'éclairer le débat, pour chercher aussi les racines des positions de M. Blondel, je voudrais maintenant examiner certaines questions concernant d'abord le concept, ensuite la connaissance par connaturalité. La connaissance par concepts ou par notions, nous dit M. Blondel, « apparaît essentiellement comme un doublet artificiel et utilitaire : au réel authentique, elle substitue une effigie. Cette tare originelle est indélébile ; jamais, par cette voie exclusivement suivie, on ne rejoindrait l'être : et nous ne saurions trop dénoncer, une fois de plus, l'erreur de méthode et de fond que l'on commettrait en prenant des représentations pour des présences, et en s'imaginant avec des portraits multipliés ou retouchés à l'infini obtenir l'original même »[1].

Ce texte, et beaucoup d'autres semblables, nous livre une des notions maîtresses, une des clefs conceptuelles du système de M. Blondel. M. Blondel prend le concept pour un *portrait*, un *doublet* artificiel, un *succédané*, une *effigie*. C'est tout uniment poser en principe l'erreur fondamentale léguée par Descartes à la pensée moderne, l'erreur qui commande tous les pseudo-problèmes où cette pensée s'est tournée et retournée en vain depuis bientôt trois siècles, l'erreur dont il faut nettoyer avant tout nos esprits sous peine de ne jamais échapper, si fort

1. *Procès*, p. 293.

que nous nous débattions, à la tyrannie déformante de l'idéalisme.

Descartes, parce qu'il s'est abstenu de scruter métaphysiquement la connaissance, et parce qu'il s'est imaginé sur le modèle de ce qui a lieu dans le monde corporel l'immatérielle vie de l'intellect, confondant cette vie avec la réception d'une empreinte, Descartes a matérialisé et *réifié* les idées, il en a fait des choses, les objets, les seuls objets immédiatement atteints par la pensée. Dès lors, elles sont un *écran* interposé entre les choses et nous ; loin de nous les faire connaître, elles nous masquent les choses ; et qui dira si ces portraits, ces effigies, ces empreintes mortes, ressemblent vraiment à l'original? S'il fallait s'en tenir à cette théorie des idées-portraits, des concepts-copies, la connaissance conceptuelle ne serait pas seulement *semi-creuse*, comme dit M. Blondel, elle serait tout à fait creuse, et l'on n'éviterait l'idéalisme ou le phénoménisme que par des habiletés artificielles et toujours, finalement, inopérantes.

En réalité, l'idée, le concept ou la notion, n'est pas la chose vue, c'est le moyen de voir, ce n'est pas un signe comme un portrait ou une médaille, comme tous les signes matériels au milieu desquels nous vivons, un signe *instrumental*, qui est d'abord connu lui-même avant de faire connaître, c'est un signe comme il n'en existe pas dans le monde des corps, un signe *formel*, disaient les anciens, un signe dont toute la nature est de signifier, et qui fait connaître avant d'être lui-même connu par réflexion, une référence vivante à la chose : terme produit au dedans de l'esprit sans doute, mais à titre de moyen, non d'objet, terme *in quo, dans lequel* la chose est immédiatement perçue.

Et ainsi, ce qui est vu dans le concept, ce qui est atteint par l'acte d'appréhension intellectuelle, il n'y a pas lieu de se demander si cela *ressemble* à la chose, *c'est la chose elle-même :* non pas, certes, la chose dans son existence actuelle et concrète, la chose comme chose

offerte aux sens en un point du vaste univers, mais la chose comme nature ou quiddité, comme être intelligible dégagé du réel sensible par l'esprit lui-même, la chose spiritualisée pour venir au niveau de l'intelligence, et du même coup désindividualisée. Ce n'est donc pas à une effigie que nous avons affaire, c'est à la nature même qui est dans la chose ; ce n'est pas à une représentation, c'est à une présence ; ce n'est pas à une copie, c'est à un original. La connaissance conceptuelle n'a pas à rejoindre l'être, elle le touche du premier coup.

Ah ! d'une manière bien imparfaite et bien humble, et qui ferait honte à un pur esprit, cela est bien vrai. Nous ne voyons pas, comme les intelligences angéliques, qui connaissent les choses dans la lumière des idées créatrices, l'être entier de la chose avec toutes ses richesses et jusqu'en son individualité, d'une manière exhaustive. Nous n'épuisons rien de ce que nous touchons. L'essence intelligible, la nature originale qui est dans la chose, nous ne la voyons que sous des aspects partiels, et d'abord sous l'aspect le plus commun et le moins instructif de tous, sous l'aspect de l'être en général enclos dans la quiddité sensible ; et c'est peu à peu, par le progrès laborieux du discours, que, nous fondant sur l'expérience, sous la lumière intuitive et dominante des premiers principes, composant entre eux les aspects intelligibles saisis dans ce qui est, nous parvenons à la connaissance propre des choses, non dans leur individualité concrète, mais dans leurs raisons universelles, connaissance vraie et ferme, mais qui n'aura jamais fini de se perfectionner, en intensité comme en étendue [1].

1. M. Blondel semble s'imaginer que pour les scolastiques la « simple appréhension », *indivisibilium intelligentia*, nous livre à découvert, du premier coup, l'essence des choses en sa constitution intime. Nous sommes d'autant plus surpris de retrouver dans le *Procès de l'Intelligence* (228-229), les faciles ironies de Testis sur la *pâtreté* et l'*ignéité* (troisième article des *Ann. de phil. chr.*, 1896) que le R. P. de Tonquédec avait pris soin, dans son livre sur l'*Im-*

La perception abstractive, l'intuition abstractive, si j'ose dire, ne nous apporte ainsi du premier coup que bien peu de chose ; mais ce peu est immense, et il croîtra en lumière, car il nous introduit dans la région des nécessités intelligibles et dans la clarté de l'être. Et il nous permet de pénétrer progressivement les essences et les lois discernables dans les choses de ce bas monde, et de là de monter, sous l'invincible pression des principes de la raison, jusqu'à l'Être même subsistant, connu par analogie dans le miroir des créatures.

[M. Blondel, après le philosophe Spir, a fort bien vu « le caractère acosmique de tous les premiers principes, qui pourtant nous servent à la science des choses », mais dont le pur exemplaire ne se trouve nulle part tout fait dans les choses, et à l'égard desquels ce monde, où ils règnent cependant, est comme une « déception systématique ». Or, pourquoi en est-il ainsi? Parce que les premiers principes ne sont pas des généralisations de l'expérience, mais de pures nécessités intelligibles intuitivement saisies dans un *objet de notion*, et dont la certitude se résout formellement en l'évidence objective de cette première donnée conceptuelle qu'est l'*être*.

Il est bien vrai qu'ils nous poussent au delà du sensible, il est bien vrai que « l'intelligence des principes nous avertit invinciblement de notre dépaysement dans ce monde ». Toutefois ce n'est pas par delà les concepts et la connaissance notionnelle, comme le croit M. Blondel, c'est par le moyen des concepts et de la connaissance notionnelle, et au sein de cette connaissance, qu'ils nous font acquérir, grâce à l'analogie, quelque intelligence des réalités spirituelles et de la vérité première. Alors nous connaissons par nos concepts une réalité qui déborde sans mesure tout concept créé, et nous savons par notre connaissance conceptuelle elle-

*manence* (pp. 279-284), de montrer tout au long l'énormité de la méprise.

même que Celui qu'elle atteint la dépasse à l'infini.]

De cette connaissance par analogie, oui, on peut bien dire qu'elle est une connaissance dans les ombres et les images, *per speculum in ænigmate*. Mais, d'une part, il importe de le remarquer, ce ne sont pas les choses de ce monde, c'est Dieu, que nous connaissons ainsi par la raison : non parce que les concepts sont des succédanés et des effigies, nous enfermant derrière un verre dépoli, mais parce que les choses de ce monde, elles-mêmes d'abord connues, nous servent ici de miroir. L'infériorité de la connaissance analogique atteste précisément la transcendance infinie de Dieu, et le mot de saint Paul est comme un glaive qui divise les choses du ciel et les choses de la terre : celles-ci proportionnées à notre intelligence et connues en elles-mêmes, celles-là transcendant notre intelligence et connues en énigme. Au lieu que, par le plus étrange abus, M. Blondel applique ce mot de saint Paul à toute la connaissance conceptuelle en général, quand elle porte sur les choses aussi bien que lorsqu'elle porte sur Dieu.

D'autre part, l'inadéquation de la connaissance par analogie n'affecte que notre mode de connaître, et non pas la vérité de ce que nous connaissons ; elle ne nous empêche pas de nous hausser, par rapport aux réalités métaphysiques, jusqu'aux nécessités évidentes, à la rigueur, à la cohésion de la science. Une connaissance vraie et certaine, acquise par notre pauvre raison, et qui a pour objet le principe incompréhensible des choses, Celui même qui nous a faits, — quelle merveille ! Dans les fragments morcelés d'un miroir, dans les ombres et les figures, que m'importe? C'est une délectation splendide, la plus haute qui soit possible à la seule nature, et l'on s'explique sans peine l'espèce d'extase intellectuelle des premiers métaphysiciens de l'Inde, des poètes-philosophes auteurs des Upanishads.

Ainsi, dans l'échelle des esprits, l'intelligence de l'homme est la dernière des intelligences ; forcée de

tirer ses idées des sens, asservie au mouvement du discours, la fonction intuitive, essentielle à l'intelligence comme telle, est réduite chez elle à l'intuition abstractive. Mais c'est tout de même et toujours une intelligence. Si imparfaitement, si laborieusement que ce soit, elle voit, elle lit au dedans du réel. Le mot de *connaissance réelle*, dans l'usage de M. Blondel, souffre d'une perpétuelle équivoque [1]. S'agit-il d'une connaissance *expérimentale*, qui nous fasse éprouver la chose dans la réalité singulière et concrète de sa présence et de son action? Alors, il est trop clair que la connaissance dite notionnelle ou conceptuelle n'est pas *réelle* en ce sens-là ; et qui donc l'a jamais prétendu? Mais s'agit-il d'une connaissance qui nous fasse saisir et tenir vraiment, c'est-à-dire d'une façon conforme à ce qui est, l'être intelligible qui est au cœur du réel, et qui soit capable d'une certitude inébranlable de soi, alors, en ce sens-là,

1. On trouve de cette équivoque, comme de la confusion si grave, dont nous parlerons tout à l'heure, de la connaissance spéculative et de la connaissance pratique, un exemple particulièrement sensible dans la page suivante (*Procès*, pp. 264-265) :

« Il y a donc essentiellement une connaissance « *per actionem* » *et synergiam*, qui, loin d'être en conflit avec la pensée, est la voie normale de son développement et de sa perfection. Non seulement l'action est la suite naturelle de l'idée, la preuve de sa sincérité, la mesure de sa force et de sa persévérance, l'épreuve de sa viabilité et de son adaptation, mais encore elle rapporte à la conscience d'où elle procède les enseignements, les redressements, les démentis, les suggestions, les enrichissements sans lesquels l'intelligence tournerait à vide ou sans lesquels, faute de résistance et de frottement, elle n'avancerait pas. Si, par la pensée abstraite et représentative, nous ne connaissons qu'en épure, en miroir, en énigme, en projet, au contraire nous agissons, réellement, dans le réel, et dans un réel assez connu en tant que matière de notre option et enjeu de notre destinée, pour que notre éternelle responsabilité s'y trouve elle-même clairement et justement engagée. C'est pour cela que l'action, avec le genre de lumière, de précision, de discernement, de circonspection, d'obligations qu'elle comporte, est le milieu solide et éluctable où nous pouvons apprendre ce que nous avons à savoir absolument de la réalité même : *in speculo etænigmate, sed vera et certa agentes, vere et certo cognoscimus cognoscendo per actionem.* L'action est donc la condition de la connaissance réelle, l'organe éducable et l'instrument de précision méthodiquement approprié à l'œuvre de l'intelligence réaliste. »

et c'est celui qui importe, la connaissance *notionnelle* est connaissance *réelle*.

[9. Il me reste à signaler le point suivant.

Par là même qu'elle forme un concept, un verbe mental au dedans de soi, et qu'elle avance en composant et divisant des objets de concept, l'intelligence humaine est, par tout un aspect de son jeu naturel, productrice, fabricatrice, disons le vrai mot, *artiste :* car son verbe ne procède pas comme le fruit d'une véritable *génération, in similitudinem naturæ*, il procède comme une œuvre faite [1].

Mais cet aspect du jeu naturel de notre intelligence, l'activité productive ou effective d'un terme intérieur, n'est pas le tout ni l'essentiel, ce n'est qu'une condition humaine et créée de la connaissance intellectuelle (je parle de la connaissance même que M. Blondel nomme « notionnelle »). Il faut qu'un verbe spirituel ou concept soit produit au dedans de nous pour que l'objet intelligible, tiré par nous des sens, soit porté en lui à l'ultime degré d'actuation immatérielle requis pour l'intellection [2], mais l'intelligence ayant ainsi son objet présent en elle, dans le concept, sous un état d'immatérialité achevée, du même coup — et c'est là l'essentiel dans la connaissance — elle s'unit à lui d'une union plus intime que toute union concevable dans le monde des corps, car elle ne forme pas avec lui un *tertium quid*, comme la

1. Cf. *Sum. theol.*, I, 27, 2, ad 2 ; et Jean de Saint-Thomas sur cette même question (*Curs. theol.*, disp. XII, a. 5 et 6).

2. De ce fait, ne l'oublions pas, l'objet subit un changement de portée immense dans son mode d'être ou son état, qui est spiritualisé ; il n'est altéré en rien, il demeure entièrement pur et intact dans ce qu'il est, dans sa nature ou essence.

Notre verbe mental est produit par indigence et nécessité *ex parte objecti* (pour que l'objet soit rendu *intellectum in actu*, entièrement formé dans l'ordre intelligible). Mais il est produit aussi par fécondité et surabondance *ex parte potentiæ* (l'intelligence tendant naturellement à manifester au sein d'elle-même l'objet une fois connu). Cf. Jean de Saint-Thomas, *Log.*, q. 22, a. 2.

forme et la matière quand elles s'unissent, elle *le devient lui-même*, elle est identifiée à lui, — immatériellement, — elle devient le non-moi lui-même en tant que non-moi, *fit aliud in quantum aliud*, — et par un acte si spontané, si immanent, qu'il consiste essentiellement et avant tout, non dans la production du terme intérieur, mais dans le pur achèvement qualitatif, la pure transformation en l'objet, le pur *fieri* vital conditionné par cette production [1]. De telle sorte qu'un caractère de production et de mise au point artistique, *artificieuse* au sens étymologique du mot, affecte bien les moyens que nous employons — de par les exigences les plus naturelles de nos facultés — pour connaître, mais n'affecte nullement la chose même que nous connaissons, ni l'acte de connaître pris dans ce qu'il a d'absolument essentiel, et qui est immanence vitale. Quelle figure empruntée aux choses corporelles pourrait nous donner quelque idée d'une activité si haute? Transsubstantiation immatérielle, naissance à une nature qui n'est pas moi et dont la présence me compénètre, floraison de mon être en la fleur de tout ce qui est : « l'âme, en connaissant, devient en quelque façon toutes choses. »

Voilà la vie de l'intelligence. Et voilà pourquoi la formation elle-même du concept est production vitale et non mécanique, baignée dans la lumière vivante de la connaissance ; car, ainsi que l'expliquaient les thomistes [2], c'est l'action immanente de connaître, de devenir immatériellement l'objet, qui elle-même est en même temps virtuellement efficiente, et productrice du

1. Ainsi, comme nous le remarquions plus haut (chap. I, p. 23) la connaissance est tout autre chose qu'un décalque, — c'est moins qu'un décalque, car l'objet a été travaillé par l'esprit, a changé de mode d'être avant d'être uni à lui, — et c'est beaucoup plus qu'un décalque, car c'est une identification ; l'intelligence qui connaît est — « intentionnellement » — la nature connue elle-même.

2. Cf. Cajetan, *in Sum. theol.* I, 27, 1 ; 34, 1, ad 2 ; 79, 2 ; Ferrariensis, *in II. C. Gent.*, c. 9 et 82 ; Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, t. IV, disp. XII, a. 5.

verbe mental. Les moyens que l'intelligence se forge sont choses vivantes de par la vie de l'intelligence.]

Sans cette vie, sans l'activité inlassée du regard contemplatif, tout l'appareil de notions et de concepts, toute l'industrie intellectuelle ne serait qu'un affreux poids mort. Monceaux et décombres, au milieu desquels la *Melancholia* est assise, désanimée. Si vivant et souple organisme que soit l'appareil conceptuel du véritable savoir, plus nous avançons dans la science (soit que nous comprenions mieux la pure simplicité de l'action cognoscitive, soit que nous acquérions une meilleure expérience de notre faiblesse), plus nous sentons la pesanteur des indispensables moyens qu'il nous faut mettre en œuvre. Le métaphysicien aspire ainsi naturellement à une science autant que possible intuitive, autant que possible affranchie des complexités et retardements du discours, autant que possible réduite à un simple regard. *Autant que possible*, — et puisque la loi de continuité veut que le plus haut degré de l'inférieur semble toucher au plus bas degré du supérieur, il faut bien que la plus haute connaissance naturelle de l'intelligence humaine tende, comme une courbe vers son asymptote, vers la science du plus humble des anges.

Mais malheur à nous si nous nous arrêtons aux moyens, oubliant la fin, ou pris de lassitude ; si nous fabriquons, lions et enchaînons, ne cherchant plus à voir. Alors la connaissance se sclérose et se mécanise en nous, — et c'est sans doute à cette connaissance morte ou à moitié morte, telle qu'on la rencontre à profusion dans le monde moderne, dans le monde surtout des professionnels de l'intelligence, que M. Blondel a pensé quand il a construit sa théorie de la connaissance notionnelle. Notre intelligence est comme un oiseau qui, par son vol lui-même, ferait croître ses ailes. Plus il va, plus grandit sa voilure. Mais dès l'instant qu'il s'arrête, ou seulement qu'il faiblit, ses vives ailes ne sont plus qu'une masse accablante.

[10. Cette doctrine de la vitalité essentielle de l'intelligence comme telle, que je viens de résumer très imparfaitement, et que les anciens scolastiques avaient approfondie en tous sens, elle est au cœur même de la sagesse catholique. Non seulement elle est capitale en métaphysique, mais elle a été intégrée dans la théologie sacrée, qui use d'elle pour nous faire entrevoir quelque chose du mystère de la génération du Fils, né du pur acte d'intellection de Dieu, Verbe produit, non par indigence comme notre verbe à nous, mais uniquement par surabondance et parfaite fécondité. Je dois dire ici que si — hypothèse d'ailleurs extrêmement improbable — la philosophie de M. Blondel devait donner naissance, comme fit le cartésianisme au XVII^e siècle, à une nouvelle école de théologie, le traité de la Trinité serait sans doute pour celle-ci un écueil aussi redoutable que le traité de l'Eucharistie pour les théologiens cartésiens. Dans la philosophie de M. Blondel, la pure activité immanente de l'intelligence comme telle est tout à fait méconnue. Il n'y a de vie proprement dite, dans cette doctrine, que du côté de l'amour et de la volonté.

M. Blondel, je l'ai déjà dit, tient cependant à faire sa part à la connaissance notionnelle, et même, avec une belle générosité, il cherche à faire cette part aussi large *qu'il peut*. Les pages les plus curieuses du *Procès de l'Intelligence* sont, à mon avis, celles où il entreprend, après l'avoir tant critiquée, de sauver cette connaissance et de lui assigner une fonction, et du même coup d'esquisser une théorie complète de la connaissance intellectuelle.

La connaissance notionnelle, nous dit-il, a un rôle nécessaire, non seulement dans la genèse, mais même encore au terme de la connaissance réelle. Il affirme contre Bergson (mais Bergson dirait-il le contraire?) que cette connaissance, qui d'elle-même ne nous met « en contact qu'avec des produits de l'industrie, *artificiata* » (237), est cependant, en un autre sens, « foncièrement

*naturelle* » (naturelle à notre esprit dans son effort vers le vrai) et « ordonnée à la solidité de l'intelligence » (288). Comment cela? Voici. — Tout d'abord, la fabrication même des succédanés conceptuels et des effigies, la production du *simili* traduit *l'inquiétude congénitale de l'être* propre à l'intelligence et son élan pour sortir du monde empirique (294, 296). Puis elle nous fait prendre conscience et de la nécessité d'aller à l'être, et de nous-mêmes. De plus, elle sert à susciter le problème scientifique, métaphysique et moral. Enfin, et c'est en cela qu'elle demeure même au terme, elle est nécessaire pour nous maintenir nous-mêmes en face de l'objet, pour assurer notre distinction d'avec lui (296-297). « La connaissance notionnelle reste nécessaire pour que nous ayons la conscience durable que l'*autre* est *nôtre* et que nous nous possédons en le possédant. »

Tout cela est fort bon. Mais on a beau faire, rien de tout cela n'est proprement connaître. Ce sont de belles utilités, mais autour de la connaissance. Il n'y a vraiment connaissance, dans la doctrine de M. Blondel, que là où il y a connaissance dite «réelle», connaissance par amour. *Fieri aliud in quantum aliud*, devenir l'autre en tant qu'autre, disaient les thomistes, et ces mots désignaient pour eux l'opération absolument propre et originale de l'intelligence comme telle, l'identification immatérielle, l'*unio intentionalis* par laquelle l'intelligence, ayant son objet présent en elle dans le concept, devient cet objet lui-même en tant que distinct du sujet. M. Blondel garde ces expressions, mais en les tournant dans un sens entièrement différent. Autant que je le puis comprendre, il attribue le *fieri aliud* à l'amour, qui nous rend un avec la chose aimée, et le *in quantum aliud* à l'intelligence notionnelle qui, en produisant un succédané de la chose, nous assure de notre distinction d'avec celle-ci. Mais, décomposer ainsi la connaissance, c'est la faire évanouir : la connaissance ne subsiste, en effet, que si l'union qu'elle comporte est

déjà et par son essence union à l'autre *en tant qu'autre*. Or, l'amour, tout au contraire, nous unit à l'autre en tant qu'*un avec nous*. Une telle *intussusception*, comme dit M. Blondel, pour réelle qu'elle soit, n'est, en elle-même, nullement connaissance. Ajoutez-y la production d'un simili [1], vous n'en faites pas davantage une connaissance.

Si vous posez d'abord une faculté qui ait pour nature de devenir immatériellement l'autre en tant qu'autre, vous pouvez concevoir qu'une telle faculté puisse, dans certains cas, juger bien de l'objet et s'unir à lui par un mode qui ne lui est pas connaturel, en vertu d'une union d'amour expérimentée dans la volonté. Alors, selon le grand mot de Jean de Saint-Thomas, l'objet étant inviscéré dans le sujet par la charité, l'amour lui-même rend l'objet saisissable à l'intelligence : *amor transit in conditionem objecti* [2]. Mais si vous refusez de poser une telle faculté, cette « connaissance par amour » devient elle-même inconcevable. Il ne reste que le mot intussusception, et quelques autres mots sonores.]

## V

11. En ce qui concerne la connaissance par inclination, la thèse qu'il me paraît essentiel de mettre dès le principe en lumière, c'est que *la connaissance par inclination ou connaturalité* — j'entends par connaturalité affective, par amour, au sens même de M. Blondel — *n'est pas requise de soi par l'activité naturelle de l'intelligence*.

Le *moyen* d'une telle connaissance est en effet, par

1. Et comment? Il faut que ce soit l'acte même de connaître qui soit productif.

2. Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, t. VI, disp. 18, a. 4, p. 638.

définition, extra-intellectuel. Quand le tempérant juge *per modum inclinationis* des choses de la tempérance, il consulte, non les nécessités intelligibles inscrites dans l'objet, mais les effets concrets de la tempérance en lui-même, sa propre pente intérieure, sa propre disposition subjective, l'instinct de sa vertu qui incline son appétit dans un sens déterminé, et c'est en raison de cette inclination dans l'appétit, en raison de ce moyen extra-intellectuel qu'il juge : ceci est ou n'est pas conforme à la tempérance. Si donc un tel mode de connaître était requis de soi par l'activité naturelle de l'intelligence, comme « la voie normale du développement et de la perfection » de la pensée, c'est que l'intelligence *à elle seule* ne suffirait pas pour accomplir son œuvre propre, l'œuvre pour laquelle elle est faite, ce qui, au regard de la métaphysique, comme de la critique de la connaissance, est une absurdité.

La fin normale du développement de l'intelligence humaine dans l'ordre naturel [1], c'est, comme saint Thomas l'enseigne constamment, l'adhésion à la vérité par

1. Veut-on passer à la limite, veut-on savoir quelle est, d'après saint Thomas, la connaissance la plus parfaite qui se puisse concevoir dans l'ordre humain? On lira ce qu'il écrit (*Sum. theol.*, III, 11) de la science infuse du Christ, *perfectissima in genere humanæ cognitionis*. Est-ce là une connaissance *per actionem, per amorem?* Nullement. Cette connaissance miraculeusement pure, affranchie de l'abstraction et des phantasmes comme de la nécessité de progresser par le discours, puisqu'elle vient tout droit de Dieu, demeure une connaissance que M. Blondel appellerait « notionnelle » ; elle a lieu par la vertu des notions ou concepts, des *species intelligibiles* infuses ; et parce qu'elle n'est pas angélique, mais demeure humaine, elle suppose une extrême multiplicité de notions.

Il est vrai que la connaissance infuse du Christ ne comporte pas seulement des notions infuses. Elle comporte aussi des *habitus* ou des *vertus* de l'intelligence, aussi nombreuses, aussi variées qu'il y a de quiddités à connaître. Infiniment loin de la lourde et grossière *unification du savoir* au sens de Kant, non astreinte à ces grandes coupes sommaires qui groupent chez nous les objets situés à un même degré d'abstraction, sa délicatesse exquise vient de ce qu'elle a une *science* spéciale, une vertu spéciale de savoir, pour atteindre chaque nature intelligible ; un tact spécial, si je puis dire, pour toucher chaque pétale de l'immense rose de la création. Mais ces vertus demeurent *exclusivement intellectuelles*.

la science spéculative, avant tout par la métaphysique, qui procède uniquement du *parfait usage de la raison* (II-II, 45, 2), sur le seul plan du vrai, sans intervention aucune de ce qui a rapport à l'action, *sine ratione boni et appetibilis*[1].

Les anciens, il est vrai, et nous arrivons ici à un point d'importance capitale, les anciens ne pensaient pas que les notions à elles seules — des idées claires et de la méthode — fussent suffisantes pour assurer les victoires de l'intelligence et parvenir au *parfait usage de la raison*. A cause même de l'infériorité de l'intellect humain, table rase à l'origine, ils exigeaient, pour que la faculté intellective *usât* bien des notions et triomphât des difficultés de l'objet, ces qualités, perfectionnements et ennoblissements intrinsèques de la vitalité même de la faculté, qu'ils appelaient des *habitus* ou des *vertus*. Bien éloignés en cela du *naturisme* rationaliste d'un Descartes, ils n'admettaient pas que le bon sens naturel suffît pour parvenir à la perfection du savoir. A leurs yeux pouvaient seuls y prétendre les intellects aristocratisés par l'*habitus*.

Ainsi ils tenaient compte, autant et plus que les modernes, de la nécessité des *dispositions du sujet* dans l'œuvre de l'intelligence. Et ces *habitus* ou *vertus* créaient bien, d'après eux, une proportion, une sympathie, une connaturalité spéciale entre l'objet et le sujet. Mais ces dispositions et cette connaturalité-là, M. Blondel les ignore. C'est, en ce qui regarde du moins la connaissance spéculative, de laquelle seule il est actuellement question, c'est une connaturalité, une sympathie, une proportion *purement et exclusivement intellectuelles*, ce sont

1. Cette thèse, est-il besoin de le dire, n'exclut pas le rôle de la volonté : 1° Pour appliquer l'intelligence à agir (*quoad exercitium*) ; 2° Pour écarter les obstacles (*removere prohibentia*) qui viendraient d'une mauvaise disposition de l'appétit : en ce sens-là, il est bien vrai qu'une certaine purification du vouloir est requise de fait pour accéder à la vérité, même dans l'ordre purement philosophique et naturel.

des dispositions engendrées dans le sujet par l'action dominatrice de l'objet *sur l'intelligence elle-même et elle seule*, en qui l'objet greffe et développe comme une similitude active et un appel de lui-même, une complicité, une connivence, une inclination à discerner et à juger selon ses exigences à lui. Mais tout se passe ici dans l'intelligence elle-même, sans la moindre intervention de l'action, de la vie morale ou de l'amour (sinon de l'amour de connaître). Ainsi s'explique, chez celui qui est vraiment maître en une science, ce discernement si prompt qu'avant même de ranger ses arguments en bataille il a pressenti, il a vu d'un coup la solution, incliné par son *habitus*, mais au sein d'une connaissance qui reste connaissance conceptuelle ou « notionnelle », libre de toute influence spécificatrice de la volonté. Ainsi s'explique également que le métaphysicien, au sein même de la connaissance conceptuelle, et sans jamais cesser d'user du raisonnement, puisse néanmoins, ainsi que je le notais tout à l'heure, tendre progressivement vers une connaissance de plus en plus dégagée du fardeau du discours, de plus en plus voisine de la simple intuition, de plus en plus apte à voir les conséquences dans le principe, mais grâce à l'*habitus* métaphysique lui-même, qui est vigueur et lumière. Sans les *habitus* ou vertus de l'intellect spéculatif, pas de vie intellectuelle supérieure. Mais tant qu'on ne passe pas à l'ordre surnaturel, ces *habitus* ou vertus restent enclos dans la seule intelligence, et demeurent exclusivement, jalousement intellectuels. L'erreur de M. Blondel est d'avoir cherché hors de l'intelligence les dispositions subjectives dont l'intelligence a besoin.

12. Que dirons-nous donc de la connaissance par inclination ou connaturalité *affective*, de celle où le jugement se règle sur des dispositions *extra-intellectuelles* qui accordent concrètement à tel ou tel objet le sujet voulant et agissant?

Il est un domaine où ce jugement par mode d'inclination a sa place naturelle et normale : c'est le domaine de la connaissance pratique du singulier. Là où l'intelligence n'a plus à contempler les raisons universelles des choses, mais à diriger les actes humains, à travailler par conséquent sur une matière de soi contingente et singulière, ce n'est plus par rapport à *l'être*, et parce qu'elle est conforme ou non conforme à la chose, c'est par rapport à la *direction* de nos actes, et parce qu'elle est conforme ou non conforme au droit vouloir, qu'elle est vraie ou fausse [1]. Ainsi, parce que les *fins* sont dans l'ordre pratique comme les principes dans l'ordre spéculatif, la prudence suppose les vertus morales — et même, pour être parfaite vertu, la charité — qui, nous faisant vouloir droitement nos fins singulières et concrètes, mettent seules notre raison en état de rechercher, de juger et d'impérer convenablement les moyens [2]. Ici donc, il est bien vrai qu'on ne peut acquérir une infaillible maîtrise à bien juger « sans devenir bon, et sans être dans l'ordre *circa finem* » (269).

Et comment, dès lors, l'inclination elle-même des vertus qui perfectionnent l'appétit — vertus morales, comme vertus théologales d'espérance et de charité — n'interviendrait-elle pas aussi bien que la considération des raisons intelligibles pour assurer la rectitude des jugements portés ainsi par la raison pratique? Si le vertueux, selon le mot d'Aristote, est la mesure des actes humains, précisément parce qu'il en juge selon l'inclination de la vertu qui est en lui, on doit bien avouer que, dans le cours ordinaire de la vie humaine et chez le plus grand nombre des hommes, — qui ne sont, et il ne faut s'en plaindre, ni des intellectuels ni des savants, — le jugement par mode d'inclination, par *instinct de vertu*, est appelé de fait à tenir une place considérable

1. Cf. *Sum. theol.*, I-II, 57, 5, et le commentaire de CAJETAN.
2. I-II, 57, 4 58, 5 ; 65, 1 et 2 ; II-II, 51, 3.

dans la saine direction de nos actes. Autant il est nécessaire de fortifier par une vraie instruction de l'âme, autant il est dangereux de remplacer par une demi-science morale cet instinct de la vertu ; il nous est loisible d'apprécier à ce point de vue les bienfaits de l'instruction populaire telle que l'entend le monde moderne...

Dans ce domaine de la connaissance pratique du singulier, on doit donc accorder beaucoup à M. Blondel. Oui, dans ce domaine, on peut bien dire que l'action « rapporte à la conscience d'où elle procède les enseignements, les redressements, les démentis, les suggestions, les enrichissements sans lesquels l'intelligence tournerait à vide », et qu' « avec le genre de lumière, de précision, de discernement, de circonspection, d'obligations qu'elle comporte, elle est le milieu solide et élucidable où nous pouvons apprendre ce que nous avons à savoir », — non pas *de la réalité même*, comme continue M. Blondel (265), mais de la direction des actes humains, de cette réalité particulière qu'est la conduite des choses humaines. Ici, il est bien vrai que l'expérience morale joue un rôle absolument capital ; à tel point que, dans bien des déterminations particulières de la conduite humaine, il faut « tenir compte du jugement des vieillards et des hommes d'expérience, et des opinions et assertions indémontrables des prudents, non moins que des démonstrations » rationnelles [1] ; *in quantum scilicet statim vident, quid congruentius sit particulariter determinandum* [2]. Ici, de même, il est vrai que pâtir et aimer sont le plus sûr moyen de connaître, et sympathiser à autrui le meilleur secret pour voir clair en lui. Car si l'amour a les yeux bandés, il sait voir à travers le bandeau.

13. Mais il est inouï qu'un philosophe confonde ce domaine de la connaissance pratique du singulier avec

1. Aristote, *Eth.*, VI, 11, 1143 b 11-14.
2. *Sum. theol.*, I-II, 95, 2, ad 4.

le domaine de la philosophie, la manière dont une mère connaît son enfant parce qu'elle l'aime, ou dont un ami connaît son ami pour avoir « assez souffert de lui » (261), ou dont le chaste connaît la chasteté par l'inclination de sa vertu, avec la manière dont l'intelligence parvenue à la perfection normale de son développement connaît la distinction de Dieu et du monde, ou l'immortalité de l'âme humaine, ou les premiers principes de la moralité.

Là, — dans le domaine des vérités spéculatives, des vérités qui concernent, non un acte à diriger ou une œuvre à faire, mais une chose à connaître, tant qu'il s'agit d'une connaissance d'ordre naturel, proportionnée de soi au pouvoir d'un esprit créé, — le jugement par mode d'inclination ou de connaturalité affective, si on lui demande plus que de faciliter les convictions du sens commun (dont le jeu spontané de la raison fait du reste la force essentielle), si l'on veut faire de lui un instrument philosophique, un organe de l'intelligence en quête de sagesse, apparaît — tous les principes rappelés tout à l'heure imposent clairement cette conclusion — comme un mode de connaissance essentiellement imparfait et déficient, essentiellement incapable de *rendre raison* de ce qu'il affirme, essentiellement *inférieur* à la *science ;* cherche-t-on la mesure de ce que peut donner en réalité ce mode de penser, on n'a qu'à songer à la philosophie du Vicaire savoyard, c'en est bien le type à peu près pur ; je ne crois pas qu'il puisse jamais aller beaucoup plus loin, et qu'il puisse jamais, par exemple, faire distinguer vraiment Dieu d'une vague nature et bonté immanente aux choses. [En effet la nature divine étant infiniment au-dessus de toute nature créée, Dieu, en d'autres termes, étant en lui-même le *Surnaturel substantiel*, il est impossible par définition d'être *connaturalisé* à Dieu, et donc d'avoir de lui une connaissance par connaturalité proprement dite, sinon dans l'ordre *surnaturel*, par la grâce, qui nous rend

participants de la nature divine. Toute créature, il est vrai, tend par un amour naturel inné à aimer Dieu plus qu'elle-même, — *alioquin sequeretur, quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur* [1] ; rien n'est plus profond que cette inclination innée, qui est en nous notre volonté même, et qui subsiste toujours même chez le pécheur et jusque chez les démons. Et en vertu de cette inclination foncière, par là même que nous désirons nécessairement le souverain bonheur et que nous nous sentons faits pour lui, il y a bien en nous comme une connaissance naturelle de Dieu par mode d'inclination affective. Mais c'est en tant qu'il est le bien commun de toute la création, non en tant que son essence est distincte de toute autre [2], que Dieu est aimé de la sorte ; de soi, la connaissance qui va avec cet amour n'atteint donc Dieu que *sub quadam confusione, in aliquo communi ;* et, comme le remarque saint Thomas [3], atteindre ainsi Dieu n'est pas le discerner de ce qui n'est pas lui, n'est pas proprement connaître Dieu [4]. Nous tenons là la raison profonde

1. *Sum. theol.*, I, q. 60, a. 5.
2. Cf. *ibid.*, ad 5.
3. *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad 1.
4. L'amour naturel de *Dieu connu dans ses perfections* par la connaissance naturelle d'analogie, — même à supposer qu'il soit capable de faire aimer Dieu par-dessus tout (ce qui n'eût été possible que dans l'état de *nature intègre* ou *de nature pure*,) — est radicalement incapable de *connaturaliser* l'âme à Dieu, de lui faire atteindre Dieu habitant comme dans son temple au plus intime d'elle-même et se donnant à elle pour qu'elle jouisse de lui (présence propre à la grâce), et de provoquer par suite une contemplation mystique naturelle, une connaissance naturelle de Dieu par connaturalité ; il ne saurait produire qu'une complaisance affective en l'objet rationnellement connu. Une *contemplation mystique naturelle* est une contradiction dans les termes. (Cf. Jean de Saint-Thomas sur l'inhabitation des personnes divines, *Curs. Theol.*, t. II, disp. 8, a. 6, et t. IV, disp. 17, a. 2 et 3.)

Le jugement par mode d'inclination affective peut cependant jouer un rôle important dans le domaine naturel, non pas pour faire connaître Dieu, mais pour orienter l'âme vers un ordre spirituel obscurément pressenti (ce qui se réfère encore, en somme, à la fonction pratique dont il est question dans le paragraphe précédent). Les vertus morales, — ou même déjà l'ébau-

pour laquelle le Vicaire savoyard, et en général tous ceux qui prétendent n'atteindre que par le cœur à une connaissance naturelle de Dieu, glissent fatalement vers le panthéisme.

« Dieu sensible au cœur », dit-on parfois en invoquant Pascal. Quel contresens ! C'est précisément pour opposer la connaissance de Dieu procurée par la grâce à la connaissance naturelle de Dieu procurée par la raison que Pascal a prononcé ce mot : « *Voilà ce que c'est que la foi*, Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Certes, on trouve dans l'ordre moral et dans les aspira-

che naturelle des vertus morales en nous, — créent en effet dans l'âme une certaine affinité avec un tel ordre, une sympathie aveugle avec « l'esprit » ou le « divin » au sens le plus indéterminé de ces vocables ; et celle-ci peut par exemple, entre autres effets, tenir éveillée l'inquiétude du « suprasensible », — sans pour cela fournir à elle seule aucun moyen de discerner la vérité, — et intervenir dans beaucoup de ces phénomènes religieux, fourmillant par ailleurs des plus étranges incongruités rationnelles, que William James s'est plu à étudier. « Si dépourvu que je sois du sentiment intime de Dieu (*Gottesbewusstsein*) au sens le plus intime et le plus fort, écrivait-il lui-même à James Henry Leuba (17 avril 1904, *Correspond.*, trad. franç., Paris, 1924, p. 256), il y a pourtant *quelque chose en moi* qui *répond* quand j'entends de ce côté-là des voix étrangères. » Ce qu'il constatait ainsi en lui-même, comme « résistant à toute critique purement athée », bien que sans fondement rationnel apparent, et qu'il appelait « son germe mystique », pouvait sans doute relever tout simplement de l'instinct rationnel du sens commun, et aussi de ferments chrétiens travaillant en lui malgré lui, et de quelque invisible sollicitation de la grâce. Toutefois nous y voyons surtout une secrète postulation ou inclination des vertus morales elles-mêmes.

Mais si l'on prétend faire du jugement par mode d'affinité affective un moyen de savoir, un instrument pour philosopher, ou pour remplacer la philosophie, on n'a plus en mains qu'un instrument infra-rationnel absolument inadéquat. Tout ce qu'il peut alors fournir de mieux, c'est, comme nous le disons plus haut, une philosophie à la Jean-Jacques, fondée sur l'aspiration naturelle à la Bonté, — ou encore une philosophie à la William James, fondée sur les convenances immédiates de l'effort humain et des bonnes dispositions morales. De telles philosophies, cela n'est que trop manifeste, sont sans aucune défense contre les pires erreurs concernant le monde, l'esprit et la Cause première, en particulier contre le panthéisme, fût-il, comme chez James, doublé de *pluralisme*. (Voy. plus loin chap. VIII.)

tions du cœur de quoi monter à une connaissance naturelle de Dieu parfaitement ferme et probante. Mais alors ces aspirations sont la matière de quelque raisonnement, aussi implicite, aussi rudimentaire qu'on voudra dans l'usage du sens commun, — où cependant le philosophe reconnaît par exemple la *quarta via* de saint Thomas, et qui demeure en tout cas le seul garant d'une connaissance authentique. S'en tenir ici à une connaissance par mode d'inclination affective serait en rester à un substitut essentiellement insuffisant, à un *mimétisme infrarationnel* de la connaissance de Dieu.]

Est-ce à dire que la connaissance par inclination affective n'ait pas en bien des cas son rôle et qu'elle soit *en fait* de mince importance parmi nous? Ah ! c'est là une tout autre considération. En fait, les hommes sont conduits la plupart du temps, dans leurs opinions en matière spéculative, par les dispositions de leur appétit plus que par leur raison. Je l'accorde sans peine. Mais si l'on ne distingue pas le droit du fait, comprendra-t-on jamais rien aux choses humaines, aux affaires d'une espèce où, selon le mot de saint Thomas, le mal arrive plus souvent que le bien, c'est-à-dire où ce qui arrive le plus souvent en fait est précisément ce qui ne devrait pas arriver [1]? En fait, parce que pour la plupart nous

1. Pascal l'a noté avec sa force ordinaire, en un texte dont on souhaiterait que les partisans de la philosophie de l'Action se souvinssent : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère... Je ne parle pas ici des vérités divines..., je ne parle que des vérités de notre portée, et c'est d'elles que je dis que l'esprit et le cœur sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme, mais que bien peu entrent par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement » (*Esprit géométrique*). — Voilà, on en conviendra, une singu-

vivons *in sensibus*, pour la plupart nous ne pouvons pas nous élever à la vraie vie de l'intelligence. Nous vivons de simili, non par la faute des concepts, mais parce que nous n'avons pas la vigueur d'user d'eux comme il faudrait. Croyant penser, nous nous contentons du mimétisme de la pensée ; oui, cela est bien vrai. Les disciples de M. Blondel, je le note en passant, n'en courent pas moins le risque que ceux d'Aristote...

Alors? La vérité, c'est que nous avons tous besoin de la philosophie, mais que nous n'avons pas tous besoin d'être philosophes. Le grand problème pour les hommes, c'est de se trouver un maître. Et j'accorde que, pour ceux du moins auxquels ne parviennent pas les secourables indications de la Mère Église, ce problème, dans l'état présent de la pensée, et à considérer tous les sages qui se proposent à nous depuis trois siècles, devient terriblement difficile à résoudre : ce qui n'encourage pas l'optimisme quant à l'avenir de l'humanité. Mais si, accordant au monde moderne cette folie homicide que tous doivent philosopher, on adapte et proportionne alors la philosophie elle-même à l'usage des esprits qui ne sont pas faits pour philosopher, et qu'on érige en loi et en doctrine la faiblesse même, par laquelle nous demandons si souvent à nos inclinations morales et appétitives un *succédané* de la vie intellectuelle, on arrivera peut-être, en rectifiant et rationalisant autant que possible cette manière de procéder, à obtenir un palliatif qui, par accident, pourra se montrer de fait utile à beaucoup ; de soi pourtant, un tel remède est pire que le mal. La fausse monnaie est plus à craindre dans l'ordre de l'esprit qu'en tout autre ; là, donner à un succédané valeur d'original, c'est, M. Blondel nous l'a assez dit, ruiner l'intelligence ; rien n'est plus dommageable aux hommes qu'un abaissement du niveau de la vie rationnelle.

lière manière d'être l'ancêtre de la théorie de la « connaissance réelle » !

14. S'agit-il maintenant, — qu'on me permette d'empiéter sur le terrain de la théologie, il faut bien que j'y suive M. Blondel, encore est-il que je me rends compte du passage, et que j'essaierai de ne rien dire ici que je n'emprunte aux théologiens, — s'agit-il de la *connaissance par connaturalité affective*, considérée non plus dans l'ordre naturel, mais *dans l'ordre surnaturel* et proprement mystique? Alors tout se renverse [1]. Dans le cas de la sagesse d'ordre surnaturel, — par rapport à Dieu comme objet de la contemplation infuse, — un tel mode de connaître est rendu *nécessaire ;* et il est pour notre intelligence un *sommet.*

Ici, en effet, comme je l'indiquais au début de cette causerie, l'objet (c'est-à-dire Dieu, atteint non plus seulement par le moyen des analogies de la créature, et non pas sans doute encore en lui-même, *sicuti est*, mais dans une sorte d'*expérience* de la déité), l'objet échappe aux prises naturelles de notre intelligence, même instruite par la foi. L'intelligence créée est, selon son mode ordinaire de connaître, entièrement déficiente à l'égard d'un tel objet. Alors on comprend que, si de fait, cependant, elle l'atteint, ce soit *nécessairement* grâce à un mode de connaître non purement intellectuel, dû à la volonté et à l'amour. C'est pourquoi saint Thomas ne traite *ex professo* d'une connaissance spéculative *per modum inclinationis* qu'à propos de la sagesse infuse. Atteindre et goûter les choses divines dans leur éminence elle-même n'est possible que si l'intelligence, grâce au don de Sagesse, juge de ces choses en vertu même de l'union expérimentée dans la volonté. « C'est en vertu même du don que Dieu nous fait de lui, écrit

1. C'est là encore un point que Pascal a très nettement indiqué dans le passage de l'*Esprit géométrique* dont la citation précédente est tirée.

« En quoi il paraît que Dieu a établi cet ordre surnaturel et tout contraire à l'ordre qui devait être naturel aux hommes dans les choses naturelles. »

Jean de Saint-Thomas, et de l'union que l'amour expérimente, que la Sagesse mystique atteint les choses divines, rendues par l'amour plus unies à nous, plus immédiatement touchées et goûtées, et nous fait percevoir que ce qui est ainsi senti dans l'affection est plus haut et plus excellent que toute considération des vertus cognoscitives [1]. » Voilà en quel sens on peut parler ici d'une connaissance par amour, *per unionem, per amorem* [2].

Une telle connaissance de Dieu n'est possible que par la charité, je dis la vertu théologale de charité, qui seule peut nous connaturaliser aux choses divines ; elle suppose nécessairement, avec la charité, la foi infuse et la grâce sanctifiante, elle a lieu dans l'obscurité de la foi, elle est essentiellement surnaturelle. Il n'y a donc *que dans l'ordre surnaturel*, ce point est capital, qu'une authentique connaissance de Dieu par compassion ou connaturalité soit possible, connaissance savoureuse qui laisse loin derrière elle la plus haute sagesse humaine [3].

Bien que procédant de l'amour, cette connaissance, en tant même qu'elle est connaissance, demeure une opération de l'intelligence, un acte « élicité » par elle. Les théologiens thomistes expliquent que le don de sagesse réside dans l'intelligence, encore qu'il dépende essentiellement de la charité. C'est ainsi qu'en transposant dans la philosophie ce qui est dit de la sagesse infuse, M. Blondel a pu maintenir à sa « connaissance réelle », beaucoup mieux que M. Bergson à son « intuition », ce caractère d'être encore, ontologiquement, quelque chose de l'intelligence.

1. Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, t. VI, q. 70, disp. 18 a. 4, § 9 et 15. — Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II, 45, 3, ad 1

2. Ce qui ne signifie pas que cette connaissance exclut tout concept (que des concepts plus ou moins confus et même des images interviennent, cela est conforme à notre condition naturelle, — cf. *de Verit.*, q. 12, a. 13 et ad 2 ; *Sum. theol.*, II-II, 80, 5 ad 2), mais bien qu'elle n'a pas lieu *en vertu* du concept, ni en vertu d'une lumière purement intellectuelle.

3. Voir plus haut note 4, p. 117.

Mais, remarquons-le bien, cette connaissance reste obscure, et si j'ose dire, aussi peu connaissance que possible ; obscure d'une double obscurité : obscurité de la foi, qui demeure toujours, obscurité du *moyen* lui-même propre à cette connaissance, laquelle ne procède que de la flamme cachée de l'amour. Nuit translumineuse, certes, mais nuit pour l'intelligence. La connaissance des choses divines par compassion ou connaturalité est au sommet de l'esprit, parce qu'elle est ce qui nous introduit le plus avant dans les choses de Dieu, et parce qu'il vaut mieux connaître sous un mode très imparfait l'objet le plus haut que sous un mode très parfait un objet moins noble [1]. Mais elle reste imparfaite et inférieure en tant que mode de connaître. Cela, M. Blondel ne l'a pas compris. Il n'a pas vu, semble-t-il, que cette connaissance si sublime est humainement pauvreté et dénûment, et qu'il faut qu'il en soit ainsi, et que c'est la marque même de la sagesse chrétienne : c'est par cette pauvreté que nous entrons dans les joies de l'Esprit. On dirait qu'il n'a pas vu non plus à quel point elle est *libre* à l'égard du labeur philosophique. Fruit de la charité, non de l'étude ni de l'effort de l'intelligence, il sait bien pourtant que les plus simples âmes y accèdent mieux que les philosophes et les savants.

Nous sommes ici devant l'erreur centrale du *Procès de l'Intelligence*. Cette erreur est, selon moi, d'avoir voulu intégrer dans le dynamisme de l'effort naturel de l'intelligence vers l'être, disons dans le dynamisme de la philosophie, une sagesse qui est en réalité la sagesse du Saint-Esprit. De là les singulières transpositions que j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de signaler. Sous prétexte d'assurer l'intégralité et la cohésion de la vie de l'Intelligence, on brouille tous les objets formels. On concerte entre elles avec soin des expressions empruntées à saint Thomas, et l'on blesse saint Thomas à la

1. Cf. *Sum. theol.*, I-II, 66, 5, ad 3.

prunelle de l'œil, en supprimant les distinctions essentielles par lesquelles il assure à la fois et la surnaturalité de la sagesse des saints, et la vraie nature de l'intelligence humaine, et la valeur de la connaissance intellectuelle. En bloquant ensemble la Métaphysique et le don de Sagesse, on fait en réalité de la contemplation mystique le terme suprême auquel l'effort philosophique est ordonné, et l'on refuse toute valeur véritablement *réelle* et réaliste à la connaissance tant qu'elle n'est pas parvenue encore à ce terme, ou du moins à je ne sais quel prélude philosophico-caritatif de la contemplation infuse.

15. Si l'on cherchait les racines logiques de cette erreur, on trouverait, je crois, outre la théorie du concept dont j'ai parlé tout à l'heure, une autre clef « notionnelle » du blondélisme : je veux dire une certaine interprétation erronée du *réalisme* de l'intelligence. Ah ! certes, M. Blondel a raison d'insister sur le *besoin du réel* essentiel à l'intelligence. Mais comment entend-il ce besoin? Il y voit le besoin d'une possession du réel *individuel, dans son existence singulière et concrète*, d'une possession de la chose prise sous les conditions mêmes où elle existe en soi. Cela, c'est précisément le réalisme de l'appétit, qui s'élance vers l'objet comme il est au dehors, *prout est in se*. Quoi d'étonnant dès lors que M. Blondel aille demander à l'amour d'assurer la « réalité » de la connaissance? Il ne pouvait faire autrement.

Le réalisme de l'intelligence est tout autre. Elle veut le réel, mais amené au dedans d'elle et porté à ce souverain degré d'immatérialité qui en fait un objet de pensée. C'est pourquoi les anciens disaient que son objet est plus purement immatériel que celui de la volonté, et qu'elle est une faculté *perfecte trahens res ad se*. C'est seulement dans la vision béatifique qu'elle tient au dedans d'elle un objet si immatériel qu'elle le voit *en lui-même*, non *dans un verbe* proféré par elle. Partout

ailleurs, elle détache l'objet de son existence à lui pour l'attirer dans son existence à elle, et le connaître là, *prout est intra.* Aussi est-elle contente avec les raisons et les natures universelles, sans exiger la connaissance directe du singulier. Oui, l'intelligence tend à une « intussusception », à une « communion », à une « compénétration » et à une « assimilation », mais dans une immatérialité et une intériorité parfaites, qui seules lui permettent d'atteindre *bien plus* qu'une intussusception, une assimilation ou une compénétration, lui permettent de *devenir* la chose elle-même, le non-moi en tant même que non-moi. [Il n'est pas de mode d'union plus intime. Et, comprenons-le bien, c'est à cause de la perfection même de cette sorte d'union que l'intelligence est forcée d'attirer l'objet au dedans d'elle et de l'immatérialiser ; en sorte que la condition à laquelle elle est soumise, d'atteindre son objet non pas en lui-même, mais seulement dans un signe intérieur ou une similitude, dans un concept, — ou plutôt, chez nous, dans une multiplicité de concepts partiels, — est la rançon dont elle doit payer une manière de posséder en elle-même exigeante, si supérieurement pénétrante et unissantes qu'aucune chose créée [1] ne se livre assez purement et généreusement, n'est de soi assez translucide, pour être par son essence elle-même l'objet d'une telle possession.

En fait, il est vrai, à raison de la condition ainsi imposée à l'intelligence, il se trouve qu'ici-bas *l'amour est plus unitif que la connaissance* [2], parce qu'il est, lui, affranchi de cette condition, et parce que l'union qu'il

1. Nous pensons, en effet, avec Jean de Saint-Thomas (contre Cajetan) que si les créatures purement spirituelles se connaissent elles-mêmes par leur propre essence — c'est-à-dire, si leur substance même informe objectivement leur intellect, rendant ainsi superflue une *species impressa* — cependant c'est encore dans un concept, dans un verbe mental (*species expressa*) proféré par elles, qu'elles se connaissent elles-mêmes par elles-mêmes. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Curs. Phil., de Anima*, q. XI, a. 2 (Vivès, t. III, p. 503).

2. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3.

comporte, de soi moins intime et moins pénétrante, faisant par elle-même, non pas que nous devenons la chose et nous fixons en elle au dedans de nous, mais que la chose au dehors de nous devient pour nous comme nous-mêmes, a ce caractère propre de nous attirer à la réalité concrète elle-même de la chose aimée, d'aspirer l'âme — *amor ecstasim facit* — vers cette chose telle qu'elle existe en soi, dans la plénitude indivisée de sa réalité. Et ainsi l'union affective, *unio secundum affectum*, qui est l'amour lui-même, est un poids qui porte l'âme à une union proprement « réelle », *unio secundum rem*, — procurée non par l'amour lui-même, mais par la présence effective et la possession de la chose selon son être même à elle, — et qui est *l'effet* de l'amour.

S'il arrivait toutefois qu'une chose fût saisie par l'intelligence, non pas dans une similitude d'elle-même, produite en l'esprit, mais par et dans sa propre essence, alors, en pareil cas, l'intellection serait de fait plus unitive que l'amour : car c'est par l'être même de la chose que l'union de connaissance se produirait, totale d'un coup cette fois, absolument rassasiante, plénière identification immatérielle ( « intentionnelle ») aux plus intimes profondeurs de l'objet. C'est ce qui a lieu dans la vision de l'essence divine. Et c'est ainsi que nous tiendrons essentiellement notre béatitude, non de l'amour, qui désire quand il n'a pas encore et exulte quand il a déjà, mais de l'acte de l'intelligence, qui connaissant *sicuti est* l'essence divine « tout entière », bien que « non totalement », est comme la main par laquelle nous nous saisirons de Dieu [1]. Ici, au terme, l'*union* « *réelle* », à laquelle l'amour fait tendre et qu'il demande si impérieusement que les amants voudraient devenir un seul et même être, souhaitant ainsi l'impossible, car deux substances ne peuvent faire un seul être que par la destruction de l'une d'elles ou des deux à la fois,

1. I-II, q. 3, a. 4 ; q. 4, a. 2.

*amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi* [1], cette *unio realis* où l'amour a sa joie, c'est par la vision qu'elle s'accomplit, au sommet de l'immatérialité, par l'opération parfaitement virginale de l'intelligence, et dans la lumière de gloire, là où l'ami et l'aimé peuvent véritablement ne faire qu'un, là où cette parfaite consommation du *fieri unum*, loin de se heurter à la mort, est éternelle vie.

Non seulement donc il faut, si l'on ne veut introduire les plus barbares confusions dans les choses les plus hautes, comprendre que le *réalisme* de l'intelligence est tout autre que le *réalisme* de la volonté, mais il faut aussi, si l'on veut avancer sans dommage dans les régions de l'esprit, reconnaître que l'union par l'intellection, — parce que (pour tout autre objet que Dieu clairement vu) elle détache l'objet de son être à lui, et ne le donne à l'âme qu'en un signe spirituel, — est sans doute, quant aux termes unis, moins efficace et moins plénière que l'union par l'amour, mais qu'elle comporte aussi un mode métaphysique plus parfait ; en sorte que le réalisme de l'intelligence apparaît comme moins foncier et moins concret, mais comme plus pur que celui de la volonté. *Tanto namque major est formalis unio cognitionis, quam amoris, quanto majus est se esse aliquid, quam habere se ad illud ut se* [2].]

En tout cela, ce que M. Blondel a méconnu, c'est *l'immatérialité* et *l'intériorité propres à l'intelligence*. De là une ambition métaphysique qui ne laisse pas de paraître un peu inquiétante. Avec toutes les énergies de la nature et de la grâce, *souffrir les choses divines, les choses humaines, toutes choses* (263), et ainsi nous « instruire à fond » du réel, admettre (272) qu'on ne « communie à rien que par le principe de tout être et de tout

1. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II, 28, 1, ad 2, d'après Aristote (*Polit.*, II, 1) citant lui-même Aristophane.
2. Cajetan, in I-II, 28, 1. Cf. in I-II, 27, 2.

bien », et viser à « communier » ainsi « tout à fait » à toutes choses par Dieu, en transposant dans l'ordre de la *connaissance par amour* le précepte que Spinoza formulait, « dans son langage rationaliste », de « faire passer notre regard par le centre même de l'unique substance », pour « atteindre la connaissance supérieure et « adéquate », — quel programme ! Mon Dieu, je crains la déception.

## VI

16. Il me reste à signaler un dernier point.

Si variées et contrastantes que soient les multiples phases discernées par lui dans la « divine épopée de l'intelligence », M. Blondel, nous l'avons vu, et c'est le fond du présent *Procès*, admet que les aspirations naturelles de l'intelligence tendent comme à leur terme à la « contemplation unitive » qui a lieu *per caritatem* (272). *Caritas*, ce n'est pas un amour quelconque, plus ou moins inefficace, c'est la vertu théologale de charité. Ainsi, la contemplation par la charité, disons la contemplation des saints, est le terme des aspirations naturelles de l'intelligence.

Certes, M. Blondel prend soin d'indiquer — je le cite — que « la vie parfaite de l'Intelligence ne saurait être finalement que don, grâce, révélation d'un mystère naturellement inaccessible ». Mais il écrit aussi : « Tout le mouvement de l'intelligence, même en ses démarches élémentaires, est comme aimanté vers ce pôle » (273), « les emplois inférieurs de l'intelligence ne sont possibles, ne sont réels en nous que par la présence efficace de ses virtualités supérieures » (281) (parmi lesquelles nous devons bien compter la contemplation en question) ; bref « pour aller d'emblée à des exemples extrêmes et à des formules abrégées, disons, écrit-il, que, *s'il n'était destiné à la contemplation unitive, l'homme ne serait pas capable de vie rationnelle* » (283).

Comment cette doctrine peut-elle s'accorder avec une saine distinction de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce? C'est une question que les théologiens disciples de M. Blondel nous rendraient service en élucidant [1].

[Qu'on ne dise pas que je soupçonne ici l'orthodoxie personnelle de M. Blondel ! Je me plais, au contraire, à lui rendre hommage, et je me réjouis de tout cœur que S. S. Pie X ait voulu donner à celui-ci l'assurance qu'il ne l'avait jamais mise en doute. Mais l'orthodoxie personnelle des philosophes et des théologiens ne suffit pas, on le sait trop, à garantir la sûreté des doctrines, qui ont leur vie et leur logique propres. Et pour livrer ici d'un coup toute ma pensée, je dirai qu'à mes yeux le plus précieux bienfait que l'Église ait reçu du Docteur angélique, l'œuvre intellectuelle la plus urgente dont il semble que celui-ci ait eu à s'acquitter, ç'a été de fixer, par des principes absolument fermes et définitifs, la doctrine théologique de la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, distinction infrangible, plus chère à la foi catholique que la prunelle de l'œil, aussi importante et vitale pour la cité que pour l'Église, pour la

1. Les idées avancées par le R. P. Gabriel Picard dans son opuscule sur « la Saisie immédiate de Dieu » (Paris, *Spes*, 1923) ne sont pas pour nous rassurer sur ce point.

Quelques précautions que prenne le savant auteur, il est à craindre qu'en attribuant à l'âme une « intuition » naturelle « obscure » de Dieu « atteint directement et en lui-même », il n'ait pas vu, (quoi qu'il en soit de cette intuition, vrai monstre métaphysique), qu'il attribue ainsi à Dieu, dans l'ordre naturel lui-même, une présence *objective* en l'âme, — ce qui est précisément confondre la présence divine d'immensité et la présence divine (inhabitation) exclusivement propre à la grâce, ou, en d'autres termes, confondre notre intellectualité de nature et notre intellectualité de grâce, — et ce qui va loin.

C'est ainsi qu'il écrit : « Il [Vaillgornera] exige l'état de grâce pour que la présence ontologique de Dieu devienne perceptible de façon obscure, *nous n'en voyons pas la nécessité.* » (*op. cit.*, p. 55.) Et il appelle cela différer « par une légère nuance ».

La psychologie ne se suffit point en ces matières, il serait prudent de l'appuyer sur la théologie. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Curs. Theol.*, t. IV, disp. 17, a. 2 et 3. A. Gardeil, *L'habitation de Dieu dans les âmes justes*, Revue thomiste, janvier-mars 1923 et suiv.

saine intelligence des choses de la nature que des choses de la grâce, et dont la complète théorie rationnelle a dû s'élaborer pendant des siècles, en un long *fieri* parfois assez accidenté, avant d'arriver à maturité, de trouver son point d'achèvement dans la pensée de saint Thomas. D'où il suit que bien des vues approximatives étaient permises avant saint Thomas, qui ne le sont plus depuis ; et que sur cette matière plus que sur aucune autre se vérifie le mot de l'encyclique *Pascendi* [1], qu'on ne saurait s'écarter de saint Thomas sans inconvénient grave. Or, les vues de M. Blondel, force est bien de le déclarer, s'écartent singulièrement ici des principes du Docteur commun de l'Église.

Il y a, me semble-t-il, chez beaucoup de modernes, en particulier chez certains néo-thomistes comme le Père Rousselot, que dis-je, chez M. Blondel lui-même, un procédé philosophique singulier, qui relève d'une sorte de platonisme inconscient, et d'un usage illusoire — paradoxal chez un apologiste du concret, mais de tels accidents se rencontrent, — d'un usage illusoire de l'abstraction métaphysique. Ce procédé consiste à ne juger de l'intelligence qu'en considérant l'intelligence *en soi*, dans sa pure ligne formelle, l'Intelligence à l'état pur, et les exigences qu'elle comporte ainsi considérée. Alors, oui, il est bien vrai que l'Intelligence postule un rassasiement de réalité si parfait que nulle science et nulle sagesse créées ne lui pourraient suffire ; il est vrai qu'elle tend de soi, par une exigence logique absolue, à la vision de l'essence divine. Et à bien autre chose ! A la pleine compréhension de cette essence, à la vision de toutes choses réelles et possibles en elle comme en son objet adéquat, à l'identité substantielle avec son objet. Mais c'est tout simplement que l'intelligence à

1. Mot repris tout récemment par S. S. Pie XI dans l'encyclique *Studiorum ducem*. « C'est à juste titre que le même pontife, notre prédécesseur, a écrit : S'écarter de l'Aquinate, surtout en matière de métaphysique, ne saurait être sans grave inconvénient. »

l'état pur, c'est Dieu même ; c'est que la notion métaphysique de l'intelligence est une notion si haute, qu'en l'acte pur seul se réalise toute la perfection qui lui convient. En sorte que l'Intelligence considérée en soi, avec tout ce qui lui convient dans sa pure ligne formelle, tendra nécessairement à se confondre avec Dieu. Les auteurs dont je parle n'oublient que ce petit point. Il leur est loisible alors de reprocher au thomisme de se faire une conception « pénitentielle » de l'intelligence humaine, parce qu'il soutient que voir Dieu, connaître Dieu « comme il se connaît lui-même », et pour cela être divinisée par le *lumen gloriæ*, étant quelque chose d'absolument transcendant par rapport à la *fin naturelle* de cette intelligence, « l'exercice futur » et surnaturellement intuitif de celle-ci sera « tout différent » « de son exercice actuel » [1]. Ils ne s'aperçoivent pas que leur propre théorie de l'intelligence, si on en met à nu les principes, revient à dire que pour la créature intelligente c'est être en pénitence que de n'être pas Dieu. Sur un plan tout différent, Leibniz pensait de même que c'est un *mal métaphysique* pour la créature que de n'être pas infinie. Le commencement de la sagesse pour un métaphysicien, est pourtant de comprendre que la nature créée ne peut aller jusqu'au bout d'aucun transcendantal, et qu'il est, par définition, juste et salutaire qu'il en soit ainsi.

1. « Sans doute, avec la complicité des formules et du papier, qui se prêtent à tout, écrit aimablement M. Blondel, on peut... affirmer que son exercice actuel est tout différent de son exercice futur et essentiel » (p. 284 ; on notera ce « *et essentiel* »). Cf. p. 288-289, et surtout p. 306, où il prête à un adversaire imaginaire cette thèse inventée : « L'*intelligence en soi* est sans doute faite pour voir et capter l'être ; *mais l'intelligence en nous* est présentement *empêchée et captive ;* elle ne peut que raisonner à partir de l'abstraction et des concepts *qui miment la réalité, sans que notre connaissance actuelle puisse acquérir une clarté intrinsèque dans l'ordre métaphysique* et religieux. » Je demande quel philosophe s'est jamais exprimé ainsi et a jamais mélangé d'une façon aussi déraisonnable la notion blondélienne de l'intelligence « notionnelle » à la doctrine traditionnelle de l'intelligence.

Ce qu'il faut considérer pour juger sainement de ces choses, ce n'est pas seulement l'intelligence en soi, c'est l'intelligence sous les conditions réelles, — divines en Dieu, créées en nous, — où elle se trouve. Comment convient-il d'entendre ici, en ce qui concerne l'intelligence humaine, la pensée de saint Thomas? Qu'on me permette d'essayer de répondre brièvement à cette question.

Pour l'intelligence créée, par là même qu'elle est intelligence, il n'est, cela est bien vrai, qu'une connaissance *absolument* rassasiante et « saturante », comme dirait M. Blondel, il n'est qu'une manière d'être *fixée pour toujours d'un seul coup* dans la béatitude : la vision de l'essence divine ; parce que toute intelligence souhaite naturellement connaître la cause des choses, et la connaître — si possible — dans son essence ; et rien d'autre que la vision du Principe ne peut mettre fin d'un coup, parfaitement et absolument, à la recherche de l'être [1].

Oui. Mais qu'une telle béatitude soit effectivement réservée à l'intelligence créée, c'est la foi seule qui nous l'apprend. Nous sommes faits pour le bonheur, tout ce qui est spirituel en nous nous le dit, notre raison le sait. Mais pour ce bonheur-là, pour ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme senti monter en lui, pour être immobilisés comme des dieux dans la pure jubilation de Dieu même, — nous, blanches larves débiles? C'est un mystère de foi aussi incompréhensible que l'Incarnation du Verbe [2]. Si, comme je viens de le dire, la créature intelligente désire naturellement voir Dieu, ce ne peut être que d'un désir *inefficace* et *conditionnel : Si* c'était possible, ah! quel bonheur! De désir de nature efficace et inconditionnel, il n'en est qu'un pour l'intelligence créée : connaître Dieu d'une connaissance parfaite *selon le mode naturellement accessible* à

1. Cf. *Sum. theol.*, I, 12, 1 ; I-II, 3, 6 ; 3, 8 ; *Sum. contra Gent.*, III, 38, 39, 50.
2. Cf. *Sum. theol.*, I, 12, 4 ; 12, 5 ; I-II, 114, 2 ; *Sum. contra Gent.*, III, 52, 53.

cette intelligence, c'est-à-dire, pour nous, selon le mode rationnel : donc, en restant infiniment au-dessous de la claire vue de Dieu. Considérée dans sa nature et dans ses exigences naturelles, l'intelligence humaine tend ainsi à une « béatitude » naturelle [1], qui ne serait pas « saturante » d'un coup, immobilisante en l'activité d'une vie divine, fixée à jamais dans la vision, mais qui serait à la mesure de notre nature et de la vie de la raison, — un bonheur en mouvement, un progrès sans terme dans une sagesse créée, où Dieu étant connu par analogie, et dans ses effets, *in speculo*, l'intelligence, non pas fixée surnaturellement, mais avançant naturellement en lui, n'aurait jamais fini de découvrir en l'Infini, par ses idées, de nouveaux spectacles intelligibles. C'est ainsi qu'avec sa totale méconnaissance pratique de l'ordre surnaturel un Leibniz concevait la béatitude comme un progrès sans fin dans la connaissance métaphysique et dans la perfection, un « chemin par des plaisirs ». Curieuse fortune du rationalisme ! Ce grand philosophe souhaitait pour fin suprême une béatitude proprement *puérile*, — le bonheur réservé aux enfants morts sans baptême avant l'usage de la raison, et qui est une damnation, au regard de ce qui a été destiné en fait à la race humaine. Sans doute, même pour une humanité constituée dans l'état de nature pure, un tel bonheur jamais achevé aurait comporté je ne sais quelle mélancolie. Mais c'est que la mélancolie métaphysique est naturelle à notre espèce, naturelle donc à notre bonheur lui-même en tant qu'il est humain.

Sans doute aussi, et à bien plus forte raison, dans l'état concret où se trouve, tant qu'elle n'est pas réparée par la grâce sanctifiante, notre race déchue, privée des

1. Cf. *Sum. theol.*, I, 23, 1 ; *De Verit*, 14, 2 ; Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, II, disp., XII, a. 3, § 23. — Dans une telle béatitude naturelle, l'amour aurait d'ailleurs le pas sur la connaissance, puisque, tant que Dieu n'est pas vu en lui-même, il est « meilleur de l'aimer que de le connaître. »

secours d'ordre naturel qu'elle aurait reçus de Dieu dans l'état de pure nature, la conscience de nos insuffisances et de nos limitations naturelles, la faiblesse due aux blessures laissées par le péché, et plus encore peut-être l'incessante et multiforme action des sollicitations de la grâce actuelle, doivent-elles normalement creuser en nous le désir d'une condition meilleure, le désir de quelque sagesse plus haute que la connaissance rationnelle. Un tel désir est allé chez Platon jusqu'au désir exprès de la vision divine. Ainsi s'ouvrent des abîmes que la grâce seule pourra combler. Mais il s'agit là d'une *convenance* entre les remèdes de la grâce et l'état de notre nature coupable et appelée, nullement d'un *besoin essentiel* ou d'une *ordination essentielle* de notre nature et de nos facultés humaines à l'égard des énergies divines de la grâce.

Quand la grâce survient dans l'âme, elle ouvre de nouveaux abîmes, qu'elle seule peut combler, certes, mais qu'elle seule d'abord peut creuser dans la créature. Elle donne infiniment plus qu'il n'était demandé. Elle achève la nature et ne la détruit pas, mais ce qu'elle achève ainsi, c'est quelque chose de déjà achevable en droit par ses propres principes, *en sa propre ligne*, et qui toutefois, par au delà de ce point d'achèvement, reste encore immensément inachevé et immensément achevable *dans la ligne de Dieu*, par rapport aux perfections propres à la nature divine elle-même, incommunicables à toute créature, si élevée soit-elle, sinon surnaturellement. Et la grâce serait-elle grâce, si elle était nécessaire à la nature? Que la nature soit achevée par la grâce, cela même la nature ne peut pas, la grâce seule peut nous le faire savoir et sentir. Et certes, si toute créature n'était portée par un désir naturel inné, à aimer plus qu'elle-même Dieu comme bien commun de l'univers, si toute créature intelligente ne désirait par un désir naturel élicite, connaître Dieu comme cause des choses, autant qu'il lui est connaissable, la grâce, en nous don-

nant la charité et en nous ordonnant à la vision, détruirait la nature au lieu de la parfaire. Mais aimer Dieu comme notre ami et comme nous communiquant sa vie proprement divine, et vouloir *comme chose réalisable* voir Dieu par son essence et dans sa déité, c'est une *folie* au regard des forces de la seule nature. Une telle intimité avec les choses divines ne nous est due en rien et sous aucun rapport, c'est une fin à laquelle nous ne sommes pas ordonnés de par notre essence. La grâce seule pose en nous une proportion à cette fin [1] en nous élevant jusqu'à une vie et une activité non seulement surhumaines, mais supérieures à toute la nature créée. Si nous sommes créés pour cette fin, ce n'est pas que notre nature y soit déterminée par elle-même, c'est que nous avons été créés dans l'état de grâce, par la libre volonté d'un Dieu qui nous a non seulement donné notre nature, mais qui nous a ordonnés en fait à un bien infiniment meilleur, et c'est que, même dans l'état de déchéance, la grâce, par le dedans, par le dehors, divinement mêlée à notre atmosphère humaine elle-même, à l'histoire et aux souvenirs de notre espèce, nous enveloppe, nous presse et nous aiguillonne de toutes parts.

Essaierons-nous, pour nous représenter la « divine épopée de l'intelligence », de recourir à quelque comparaison, si déficiente soit-elle? Nous penserons à un homme qui, cheminant d'abord dans la plaine, parmi

1. Ce serait un grave abus d'interprétation que de ne pas tenir compte de cette thèse fondamentale lorsqu'on invoque cette autre thèse classique de saint Thomas : *nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem* (*De Verit.*, q. XIV, a. 2). C'est la grâce sanctifiante et la foi, comme saint Thomas l'explique dans ce même article, qui font *préexister en nous une proportion* à la béatitude surnaturelle, à la vision de l'essence divine. — Nous y sommes, il est vrai, *proportionnables* en raison de notre nature intellectuelle elle-même (seule capable de voir Dieu), mais seulement *proportionnables*, c'est-à-dire en puissance passive (*puissance obédientielle*) d'être élevés par la grâce à une telle proportion.

la riche et fastidieuse végétation de la science du sensible, arrive aux pentes du pur intelligible et les gravit peu à peu, parce qu'il désire naturellement l'altitude et la libre vue des sommets. C'est donc en haut qu'il se dirige. Mais supposez que lui soient données alors des ailes d'aigle, pour l'enlever vers le ciel? C'est encore en haut qu'il ira, mais vers un tout autre but.

Le passage est normal de la connaissance métaphysique à la connaissance incomparablement plus divine de la foi, de la théologie, de la contemplation. Il suppose toutefois une *discontinuité formelle* absolument nette, l'adjonction de principes formels absolument nouveaux, (et cette nuit de la foi, qui faisant adhérer notre intelligence à un objet en lui-même inévident pour elle, lui demande un sacrifice d'obéissance avant les suprêmes joies). N'oublions jamais la distinction des objets formels et des principes formels, sans quoi philosophie tombe en barbarie. Elle n'empêche pas toutes les solidarités, interactions et causalités réciproques, toutes les continuités matérielles établies dans le concret. Mais, précisément, si l'on négligeait ces solidarités, la vie toute seule se chargerait bien de les rappeler; tandis que la vie ne suffirait jamais à faire reconnaître des distinctions que l'intelligence seule est capable de saisir. Même s'il leur arrive de manquer de souplesse psychologique et d'élégance à nuancer le réel, bénis soient les rudes et durs scolastiques qui nous apprennent à sauver ces distinctions.

Je dois signaler ici, en passant, — et c'est un point qui mériterait à lui seul une longue étude, — une insuffisance métaphysique qui me paraît affecter la pensée de bien des philosophes modernes, sans en excepter M. Blondel. Cette insuffisance métaphysique, qui relève en dernière analyse d'une méconnaissance du procédé abstractif et d'une confusion entre la première et la seconde opération de l'esprit, consiste à prendre toute *distinction entre deux objets intelligibles* pour l'affirma-

tion que l'un *existe actuellement séparé de l'autre*. On s'imagine alors par exemple qu'en concevant comme le fait saint Thomas un ordre de la nature, et en affirmant la distinction absolument tranchée de cet ordre et de l'ordre surnaturel, on ne déclare pas seulement que la nature humaine, avec les lois, les exigences et les finalités qu'elle comporte de soi, se trouve en chacun de nous réellement distincte des dons et des finalités de la grâce qui y greffe une vie divine, mais encore qu'elle se trouve *en nous* sous l'état d'*abstraction* où elle est *dans l'esprit*, c'est-à-dire qu'elle existe dans le concret toute seule et à part, séparée des surélévations de la grâce, comme si, ce qui est impensable, il existait actuellement un *homo philosophicus*, un homme de la pure nature, un homme placé dans les conditions concrètes de l'état de nature pure et y achevant son développement, et sur lequel seraient cependant plaquées les conditions concrètes de l'état de grâce. Au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, chez les théoriciens du droit naturel, les néo-stoïciens, les cartésiens, on a vu ce découpage imaginatif substitué en fraude à l'abstraction intellectuelle, servir un sorte de naturalisme chrétien qui, sous le manteau d'une religion *révérencieusement isolée* de la vie, travaillait à constituer une humanité exclusivement occupée de soins terrestres. De nos jours, chez M. Blondel et ses disciples, il donne occasion à une réaction toute contraire, et non moins dangereuse, qui, par horreur de la *séparation*, met en péril la saine *distinction* des deux ordres, et risque de faire évanouir la notion philosophique elle-même de la nature.

Distinguer la sagesse purement naturelle de la métaphysique et la sagesse surnaturelle de la contemplation, ce n'est pas admettre que le métaphysicien existe en nous constitué dans l'état de nature pure, et que la sagesse métaphysique peut en fait, ainsi que le rêvait Descartes, atteindre ici-bas sa pleine perfection par le seul effort de la raison. A considérer la nature humaine

dans la perspective des principes thomistes, il faut dire que notre intelligence, si elle a pour objet connaturel, *en tant qu'humaine*, les natures des choses sensibles, va naturellement et avant tout, *en tant qu'intelligence*, à l'être tout entier, et à l'Être par excellence, selon qu'il lui est accessible, en sorte que notre nature même, comme elle nous appelle dans l'ordre moral, par sa *pars principalior*, à cette vie supra-humaine qu'Aristote appelait la vie héroïque, nous appelle de même, dans l'ordre intellectuel, à une connaissance qu'on peut dire héroïque, parce qu'elle porte sur un objet surhumain, et qui est à notre raison comme le soleil aux yeux de la chouette. *Vita quæ est secundum speculationem est melior quam quæ secundum hominem.* Mais si la métaphysique est ainsi, dans l'ordre naturel lui-même, une science comme éblouie, dont notre nature, « serve à tant d'égards », ne peut jouir en pleine propriété, bien qu'elle soit la fin par excellence de notre intelligence, il faut avouer qu'une telle sagesse ne peut de soi être possédée que difficilement et par un petit nombre d'hommes. Que sera-ce alors dans les conditions de la nature déchue? Il faut dire avec les théologiens que, dans l'état concret où l'humanité se trouve ici-bas, il n'est pas moralement possible, en fait, que la sagesse métaphysique se constitue en son intégrité et progresse indemne de toute erreur sans le secours de la grâce et de la révélation.

Un thomiste ne saurait d'ailleurs oublier la synergie de nos vertus naturelles et surnaturelles ; saint Thomas ne l'a pas seulement affirmée, il l'a analysée mieux qu'aucun autre. Les *habitus* qui perfectionnent notre intelligence sont comme autant de lumières hiérarchisées et solidaires, les inférieures étant confortées dans leur ordre propre par leur conjonction aux supérieures. Ainsi la science du métaphysicien est fortifiée par la foi dans son ordre propre, à l'égard des vérités démontrables par la seule raison ; et ses démonstrations sont

rendues plus certaines par la participation d'une certitude surnaturelle, dérivée de la foi, et qui s'ajoute à la certitude propre de la science, — *sicut angelus inferior intelligit melius ex illuminatione superioris, quam ex sola propria virtute* [1].

La théologie conforte de même la métaphysique. Et elle-même elle est confortée par la contemplation infuse, et bien plus étroitement encore, car la contemplation et la théologie portent sur le même objet, la Déité même, qui est aussi l'objet de la vision béatifique à laquelle la théologie est subalternée et dont la contemplation est comme un prélude. Mais elles atteignent toutes trois cet objet par un moyen formel et une lumière différente, la vision atteignant la Déité en elle-même et par son essence, la contemplation l'atteignant dans sa transcendance obscure et par la connaturalité de l'amour, la théologie l'atteignant dans les mystères révélés et par la raison surélevée par la foi. Et comment la théologie ne demanderait-elle pas de soi, — elle qui n'atteint son objet qu'en s'aidant des analogies de la créature, — à se parfaire par une connaissance plus intimement jointe à ce même objet?]

17. On excusera cette longue digression, où je me suis moins proposé de critiquer la doctrine de M. Blondel que de fixer les points de repère par rapport auxquels il conviendrait de l'examiner ; je reviens à cette doctrine, et ce que je voudrais noter maintenant, c'est seulement, sur un point particulier, en ce qui concerne la contemplation elle-même, les inconvénients que me paraît présenter la sorte de continuité admise par M. Blondel entre les aspirations naturelles de l'intelligence et la contemplation unitive. Pour M. Blondel, il n'y a pas de connaissance dite « notionnelle » qui mérite le nom de sagesse. Pas de sagesse métaphysique, pas

1. Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, VII, q. 1, disp. II, a. 1.

de sagesse théologique. Idolâtrie que de croire à ces succédanés, à ces images mortes. Par une singulière méprise, dont j'ai cherché plus haut à montrer les racines, il paraît penser que si on admet, avec saint Thomas, une sagesse naturelle exclusivement intellectuelle comme la métaphysique, on croit par là même que cette sagesse est la sagesse par excellence, qu'elle « épuise l'idée de sagesse » et qu'elle « se suffit ». Une seule sagesse donc, celle de la contemplation, de la connaissance par connaturalité de charité, que saint Thomas attribue au don de Sagesse, et des anticipations de laquelle M. Blondel fait la condition secrète de l'énergie vitale de la connaissance rationnelle elle-même.

Dès lors, il arrive que, d'une part, on refuse aux exigences naturelles de l'intelligence humaine un terme naturel, qui soit leur fin et leur perfection dans cet ordre-là, et que, d'autre part, on attribue à la contemplation infuse toute la perfection à laquelle aspire naturellement l'intelligence en quête de clarté. Ne comprenant ni la grandeur de la métaphysique comme perfection de la connaissance dans l'ordre naturel, ni l'imperfection de la connaissance par amour en tant que mode de connaissance et par rapport aux aspirations de l'intelligence comme telle. Comme s'il ne convenait pas que ce qui est humilié devant Dieu soit réellement et authentiquement grand dans la créature, et que ce qui sert à manifester le mieux ici-bas la vertu divine soit réellement faible et désarmé dans le monde. En voulant trop les rapprocher au point d'établir entre elles une continuité proprement dite, on risque de méconnaître et de dénaturer à la fois et la connaissance philosophique et la contemplation mystique.

Ce qui fait l'attrait exercé sur bien des âmes par la philosophie de M. Blondel, c'est la grande flamme d'amour et de spiritualité qui la traverse. Mais cette flamme elle-même serait plus pure si elle passait dans

l'œuvre sans essayer d'y brûler sur place, et sans y produire quelques lourdes fumées *notionnelles*.

Il y a grand péché, certes, à philosopher sans appeler les âmes à une union plus pure avec la Vérité première. — Mais non pas dans la philosophie elle-même, et comme si elle devait tout intégrer en elle pour s'efforcer de suffire ! — Hors d'elle et plus haut qu'elle, et en montrant qu'elle ne nous suffit pas.

Si le divorce entre la raison philosophique et la contemplation infuse est chose impie et funeste, l'histoire de la pensée chrétienne montre que toute osmose ou confusion d'objet entre elles comporte un non moins grand péril.

C'est pourquoi, sans me départir d'une profonde sympathie pour la personne de M. Blondel et pour quelques-unes de ses idées, j'ai dû aujourd'hui formuler sur son système des critiques dont il m'était impossible d'atténuer la sévérité.

CHAPITRE IV

# PASCAL APOLOGISTE

Pascal ne nous livre pas une doctrine, une chose faite, c'est de sa vie même, c'est de ce qu'il y a de plus secret, de plus complexe et de plus mobile au monde, d'un cœur gravitant dans l'univers spirituel, que sa grande raison pathétique promène devant nous les reflets. Il est donc particulièrement malaisé de trouver le juste lieu d'où le considérer (et « il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. ») Cela est cependant tout à fait nécessaire.

Ni théologien, ni philosophe ; nullement métaphysicien. C'est proprement d'un *spirituel*, c'est d'une âme touchée de grâces mystiques, et aiguillonnée du Saint-Esprit, que sortent les *Pensées*. Voilà ce qui fait leur force.

Où trouver vraiment Pascal? Dans le *mystère de Jésus*. « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là... Jésus étant dans l'agonie et dans les plus grandes peines, prions plus longtemps...

— « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi... Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité, sans que tu donnes des larmes?

« Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur.

— Je le perdrai donc, Seigneur, car je crois leur malice sur votre assurance. — Non, car moi, par qui tu l'apprends, t'en peux guérir... Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures... »

Ces paroles qu'il faut citer toujours, si connues soient-elles, ne sentez-vous passer en elles la même secrète vertu qui atteste en le moindre mot des mystiques l'action de leur maître? Le vrai, le plus vrai Pascal est celui du *mystère de Jésus*, et surtout peut-être celui dont nous ne savons que le silence et la longue agonie, celui que Dieu ceint lui-même et conduit où il ne veut pas aller, et qu'il purifie pendant quatre années de pitoyable langueur. « Il n'avait rien dans l'esprit et dans le cœur que les pauvres... Comme il ne pouvait travailler, son principal divertissement était d'aller visiter les églises où il y avait des reliques exposées, ou quelque solennité... Il faisait tout cela si dévotement et si simplement, que tous ceux qui le voyaient en étaient surpris [1]. » Il était loin alors des *Provinciales* et de la machine arithmétique. Celui qu'il aimait lui parlait au cœur.

Comprenons après cela que les *Pensées* ne sont pas des notes quelconques, fixées par un esprit curieux selon les hasards de la réflexion, et moins encore des fragments philosophiques comparables à ceux qu'un Leibniz par exemple nous a laissés. Ce sont les matériaux d'un organisme parfaitement déterminé dans son espèce et dans sa fin. L'auteur des *Pensées* ne fait pas, selon un lieu commun trop facile, « éclater tous les cadres » des classifications humaines (il n'y a que Dieu qui soit au-dessus de tous les genres.) Il est, très déterminément et très volontairement, un *apologiste*. Pour le considérer, il faut se placer dans la perspective de cette discipline spéciale qu'est l'apologétique, je ne dis pas seulement la science théorique ainsi nommée,

1. M^me^ Périer.

et qui est une partie de la théologie, je dis l'apologétique vivante et pratique, l'art d'orienter les âmes vers leur Principe [1].

Cet art est quelque chose de proprement sacré, Pascal le sait bien, et la première leçon qu'il nous donne ici est une leçon d'humilité. Agir sur le cœur de l'homme pour le disposer à la grâce, c'est œuvre d'une délicatesse étrange, et, de soi, déjà surnaturelle. Si l'Esprit de Dieu ne conduit vos doigts, gare à l'irréparable. A vrai dire, ceux-là seuls s'y entendent auxquels cet Esprit donne dans le concret et le particulier, sous une lumière d'ordre divin, le sens de la réalité humaine, et des jointures qui s'y font de la nature et de la grâce. Aussi bien les maîtres de l'apologétique vivante ne se rencontrent-ils que parmi les mystiques.

De là vient que l'art apologétique de Pascal, s'il reste inférieur à celui des apôtres et des saints, a néanmoins une valeur authentique et de premier rang. Ce qui fait, au seuil des temps modernes, de l'*âge réflexe*, le caractère unique et l'importance des *Pensées*, la grandeur de l'œuvre (et sa misère), c'est que les lumières aiguës qu'éveillent les touches mystiques s'y trouvent appliquées, non pas, comme dans les autres écrits des spirituels, à la contemplation des choses divines, mais à la science de la créature, à la science pratique de l'homme à tourner vers Dieu. Et cela chez un esprit d'une force naturellement prodigieuse, qui ployant en vainqueur toutes choses à ses fins, Épictète et Montaigne, Méré et Miton comme l'infini géométrique et la règle des partis, assume au service des vertus théologales la plus rare expérience du monde et des hauteurs du savoir humain.

1. Sur l'apologétique de Pascal, consulter GARDEIL, *la Crédibilité et l'Apologétique*, PETITOT, *Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme*, EDGAR JANSSENS, *La Philosophie et l'Apologétique de Pascal*. — Sur le « cœur », la « coutume », et la « raison », on lira également avec fruit l'étude pénétrante et mesurée du R. P. Antoine MALVY, *Pascal et le Problème de la Croyance*, Paris, 1923.

Pascal a raison de dire qu'il est presque sans compagnons dans l'étude de l'homme, — entendons de la nature humaine considérée non pas abstraitement et en elle-même, comme font les philosophes, mais dans les conditions concrètes de son existence ici-bas. Les saints pourtant, ayant part à la science de celui *qui savait lui-même ce qui est dans l'homme*, l'ont connue mieux que lui. Saint Dominique, approchant des villes, s'asseyait au bord de la route, et pleurait. N'avait-il pas le don de Science, qui fait voir ce que nous sommes par rapport à Dieu? A ce don, d'après saint Augustin et saint Thomas, répond la troisième Béatitude, parce qu'il n'est pas possible de connaître la créature dans la lumière divine sans la connaître aussi dans les larmes ; et pour qui l'entend, cet enseignement sacré va plus loin que toute la psychologie de Pascal. Il reste qu'on n'ôtera jamais à Pascal cette maîtrise en la science de l'homme, qui est son privilège dans la famille des grands esprits, ce sens admirable, non pas janséniste, mais profondément et authentiquement catholique, des conditions concrètes de notre nature et des options qu'elles exigent, qui lui fait percevoir avec une véhémence infaillible que l'état concret qui répondrait à la pure nature est un état fictif, et qu'en fait il n'est pas ici-bas d'autre état pour nous que l'état de nature déchue, ou l'état de grâce : vérité cardinale dans l'ordre pratique, qui ne dispense pas (là est l'erreur des pascalisants) de la connaissance philosophique de la nature humaine abstraitement considérée comme telle, mais qui doit normalement faire équilibre à cette connaissance, si l'on ne veut rendre vaine la croix du Christ. C'est ici que Pascal s'oppose le plus foncièrement à Descartes, et que vraiment seul à la fin, de la dure solitude des douleurs de l'intelligence, il dresse, comme un haut signal, la revendication de la conscience chrétienne en face de l'apostasie rationaliste qu'il sent venir, et dont le vent mortel glace d'horreur sa chair malade.

*
* *

Plaçons-nous donc au point de vue qui convient, comprenons que les *Pensées* nous livrent, — dans son élan natif, préservée par un bienheureux état d'inachèvement de la trop belle rhétorique où elle se fût composée, et dont nous pouvons juger par trois ou quatre morceaux célèbres, — une *apologie de la religion chrétienne* écrite en esprit de foi et en ardeur de charité. Il devient alors possible, réserve faite de quelques idées incurablement jansénistes, de donner à toutes les grandes thèses de Pascal un sens conforme à l'orthodoxie catholique, que dis-je, à la stricte théologie thomiste. Il suffit pour cela de tout ramener à l'intention maîtresse.

En matière pratique, c'est à la fin que tout est suspendu. Quelle fin ici? Un terme divin : la vertu de foi, qui nous fait connaître Dieu, non pas seulement comme auteur des choses, mais dans le mystère incompréhensible de sa déité : *Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*

De la foi et de l'acte de foi Pascal a une idée dont la sève est thomiste. Il sait que la foi « est-au-dessus » des sens et de la raison, « et non pas contre. » Il sait qu'elle dépend de la volonté, mais qu'elle reste, étant connaissance, formellement un acte de l'intelligence (« la volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance... »), il sait que son acte est simple, et non pas discursif, (« Dieu sensible au cœur »), il sait qu'obscure à cause de l'inévidence de son objet, elle comporte néanmoins une lumière propre, qui fait voir toutes choses « d'une façon toute nouvelle », — *quasi oculo Dei*, dit saint Thomas. Il sait surtout qu'elle est essentiellement surnaturelle, en sorte que sa certitude est en elle-même plus forte que toute certitude scientifique, et que son *motif formel*, — Dieu même

se révélant, — est incomparablement supérieur à toute raison et démonstration humaine. « La foi est différente de la preuve : l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu ». « La foi est un don de Dieu ; ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement. »

« Il y a trois choses, dit saint Thomas, qui nous conduisent à la foi du Christ : la raison naturelle, les témoignages de la Loi et des prophètes, la prédication des apôtres et de leurs successeurs. Mais quand un homme a été ainsi conduit comme par la main jusqu'à la foi, alors il peut dire qu'il ne croit pour aucun des motifs précédents : ni à cause de la raison naturelle, ni à cause des témoignages de la Loi, ni à cause de la prédication des hommes, mais seulement à cause de la Vérité première elle-même... C'est de la lumière que Dieu infuse que la foi tient sa certitude [1]. »

Et Pascal : « Cette religion si grande en miracles, saints, pieux, irréprochables,... si grande en science, après avoir étalé tous ses miracles et toute sa sagesse, elle réprouve tout cela et dit qu'elle n'a ni sagesse ni signes, mais la croix et la folie.

« Car ceux par qui ces signes et cette sagesse ont mérité votre créance, et qui vous ont prouvé leur caractère, vous déclarent que rien de tout cela ne peut nous changer, et nous rendre capables de connaître et aimer Dieu, que la vertu de la folie de la croix, sans sagesse ni signes ; et non point les signes sans cette vertu...

« Notre religion est sage et folle. Sage, parce qu'elle est la plus savante, et la plus fondée en miracles, prophéties, etc.. Folle, parce que ce n'est point tout cela qui fait qu'on en est ; cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont. Ce qui les fait croire, c'est la croix, *ne evacuata*

1. Saint Thomas, *in Joannem*, c. IV, lect. 5, n. 2.

*sit crux*. Et ainsi saint Paul, qui est venu en sagesse et signes, dit qu'il n'est venu ni en sagesse ni en signes : car il venait pour convertir. Mais ceux qui ne viennent que pour convaincre peuvent dire qu'ils viennent en sagesse et signes. »

Ainsi donc les preuves humaines sont requises et nécessaires, il faut à l'acte de foi des préparations et des justifications rationnelles. Et à quelle autre fin Pascal écrit-il ? « Il faut ouvrir son esprit aux preuves. » (C'est Descartes qui, en fait d'apologétique, se contente d'être « de la religion de son roi et de sa nourrice. » Le pur rationalisme rejoint ici le fidéisme, parce que preuves historiques et morales ne sont rien pour lui.) Mais les preuves humaines et les justifications rationnelles sont la *condition*, non le *principe* de la foi infuse. C'est la grâce seule qui a le rôle décisif ; et l'apologétique n'a pas à engendrer la foi, mais seulement à y préparer l'âme. Les âmes sont à Dieu, lui seul y entre : quel est ce roi de gloire? Le Seigneur est ce roi. « On agit comme si on avait mission pour faire triompher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour elle. » Je vois dans le soin du véritable apologète à respecter l'opération de Dieu dans les âmes la plus haute application de cette grande parole.

Nous rendons grâces à Pascal d'avoir rappelé à tant de baptisés en partance pour les paradis de la science humaine, et à certains théologiens qui plaquent les vertus chrétiennes sur l'homme de la nature comme un peu d'or sur du cuivre, que ce n'est pas une chose plus ou moins difficile, comme d'être un Archimède ou un César, mais bien une chose entièrement impossible à la seule nature que d'être un chrétien : *ex Deo natus*. Nous lui rendons grâces d'avoir affirmé magnifiquement *la surnaturalité de la foi*. C'est à la lumière de cette doctrine qu'il faut considérer les *Pensées*. J'aimerais montrer en détail comment elle les éclaire. Je dois me borner aux quelques indications qui suivent.

Tout l'effort de Pascal tend non pas à « convaincre les athées », mais à préparer dans les âmes l'*intention de la foi*. Dès lors, que pour rendre son argumentation efficace il requière l'intervention du cœur et de la volonté, comment s'en étonner? Il ne se tient pas dans l'ordre de la connaissance spéculative, il se tient dans l'ordre concret et individuel des préparations pratiques de la foi, il intègre ses preuves à ce grand mouvement d'intelligence et de volonté, où il s'agit pour chacun de nous de *sauver son unique*, qui exige la rectification du désir par rapport à la fin ultime, et qui suppose dès le principe les prévenances de la grâce. Si le cœur n'est incliné, ici nulle raison ne vaut. « Ce discours est fait par un homme qui s'est mis à genoux pour prier cet Être infini de se soumettre votre cœur. »

Les preuves qu'il fournit, il entend cependant qu'elles soient, en elles-mêmes, objectivement valables et décisives. « Fondements indubitables, et qui ne peuvent être mis en doute par quelque personne que ce soit. » Quelles preuves? Miracles, Prophéties, Figures... (et ramassées avec quelle force [1].) Loin qu'il fasse fi de ce qu'on appelle la « crédibilité objective », c'est elle qui devait former le corps de son apologie [2]. Mais ces preuves d'ordre historique et « moral » dont il a esquissé contre les cartésiens la théorie logique, et qui sont fondées sur des faits donnés extérieurs à notre conscience, ces preuves pleinement efficaces devant la raison, c'est l'enseignement révélé lui-même qui les propose à la raison (car Pascal sent bien, avec les thomistes [3], que la défense rationnelle de la foi doit rester encore sous la régulation de la foi ;) et parce qu'étant preuves par signes irrécusables, mais non par évidences intrinsèques comme celles de la géométrie, elles sont bien aptes

1. Cf. R. P. M.-J. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, Revue biblique, octobre 1906.
2. Cf. A. Gardeil, *La Crédibilité et l'Apologétique*, p. 144 et suiv.
3. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *de Revelatione*, t. I, c. 2 et 3.

de soi à procurer totale certitude. mais ne suppriment pas cependant toute possibilité de doute imprudent, parce que, surtout, elles nous mènent à des vérités qui intéresseront toute notre conduite, et qu'elles nous mettent en face d'une fin surnaturelle, elles sont telles, en fait, que selon la disposition des cœurs elles éclairent les uns et aveuglent les autres. Ce n'est pas au Dieu des philosophes, c'est au *Dieu caché* de la foi qu'elles nous conduisent.

Quant à la considération de notre nature, de ses contrariétés et de ses besoins, le rôle immense qu'elle joue dans l'apologétique de Pascal reste préalable aux preuves elles-mêmes. Il s'agit là, essentiellement, non de prouver, mais de disposer le sujet à entendre la preuve, et tout d'abord de le tirer de sa négligence en une affaire dont l'enjeu est lui-même, « et son éternité, et son tout », de l'amener à chercher la vérité, et à délibérer de sa propre vie. Art d'ébranler l'âme, où Pascal est maître. Ainsi entendue, sa méthode apparaît dans sa force et sa légitimité, le pari lui-même devient acceptable comme argument *ad hominem*, si déficient et incomplet soit-il, remède héroïque pour éveiller d'entre les morts ceux qui sont ensevelis dans la chair.

Enfin si Pascal ne fait pas appel aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu, n'est-ce pas, encore une fois, qu'il n'est pas question pour lui de philosopher, mais de convertir? Son attitude pratique se comprend si l'on se place au point de vue des aptitudes réelles présentées, à l'égard des arguments métaphysiques, je ne dis pas par les simples, en qui le sens commun garde sa vigueur intègre, je dis par la catégorie très déterminée de gens cultivés auxquels il avait affaire. Presque tout ce qu'il dit, du reste, de la faiblesse de la raison, si on le rapporte, non à la raison elle-même, mais à ce qu'elle est de fait en la plupart des hommes, un thomiste l'accorderait volontiers. « Nature corrompue, dit-il : l'homme n'agit point par la raison, qui fait

son être. » Saint Thomas va plus loin, et enseigne qu'il est naturel que l'animal raisonnable use le plus souvent mal de sa raison. (De là une saine politique à fond pessimiste dont Pascal a formulé les préceptes avec une force incomparable, quoique d'une manière outrée.) Ajoutez à cela que les malades auxquels il s'adresse sont précisément des malades de la raison, atteints de cette hypertrophie intellective qui commence alors à se manifester, et qui a pu développer magnifiquement, dans le domaine mathématique, l'activité de la faculté lésée, la rendant toutefois malhabile aux spéculations supérieures. Est-ce à de tels malades raidis contre le vrai qu'on va « prouver la divinité par les ouvrages de la nature,... le cours de la lune et des planètes? » Montrez-leur d'abord que « ce n'est pas par notre capacité à concevoir » les choses « que nous devons juger de leur vérité », apprenez-leur à se soumettre au réel, à comprendre que la raison n'évite l'absurde qu'en reconnaissant l'Incompréhensible. Faites-leur demander la *gratia sanans*, et attendre « l'inspiration » dans les « humiliations ».

Surtout réveillez en eux le désir naturel de l'absolue vérité. Dites-leur : « Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur » ; dites-leur : « A moins d'aimer la vérité on ne saurait la connaître ». Voilà l'essentiel bienfait de l'apologétique pascalienne, pour lequel tant d'âmes envelopperont Pascal de leur gratitude dans l'éternité. Ce qui est vraiment humain dans cette apologétique, et ce qui fait son efficacité, c'est que prenant pour acquises, quelle que soit la question de droit, les impuissances rationnelles auxquelles, de fait, se buttent les incroyants, elle les dresse néanmoins tout entiers vers la vérité qu'ils ignorent. En éveillant, lui non philosophe, un désir métaphysique, Pascal, aidé de la grâce, les oriente vers un terme qui dépasse à l'infini la métaphysique. Ce penseur dont le pragmatisme a essayé de se réclamer, le

secret de son influence est son amour de la vérité pure, son incoercible sentiment des droits absolus de la vérité sur nous...

*
* *

Ainsi pourrait-on, me semble-t-il, dégager pour Pascal, comme il demandait qu'on le fît pour « tout auteur », ce « sens auquel tous les principes contraires s'accordent », — sinon doctrinalement (car il y a chez lui, quoi qu'on fasse, des contradictions trop marquées), au moins dans l'intention vivante et centrale. Et ce sens est le sens catholique. Que les *Provinciales* aient mérité d'être condamnées par l'Église (qui a frappé aussi, ne l'oublions pas, les doctrines laxistes qui avaient scandalisé Pascal [1]), que Pascal, à certains moments, ait connu des mouvements bien amers, et qui sentent la secte, il ne serait même pas besoin, cependant, du témoignage de Beurrier sur la soumission de ses derniers jours pour comprendre que son cœur n'a jamais cessé d'être fidèle. Initié à la théologie par les jansénistes, c'est la foi infuse toute nue qui l'élève peu à peu au-dessus du jansénisme, et le garde en contact avec la vérité. Bien plus que les conversations de Nicole, c'est elle qui dès la dix-septième et la dix-huitième Provinciales, comme le notent MM. Edgar Janssens [2] et Jacques Chevalier [3], l'oriente vers le thomisme. Une théologie orthodoxe apparaît ainsi comme la limite idéale de sa pensée.

En fait néanmoins, il serait puéril de ne pas l'avouer, il n'est pas parvenu au plein équilibre doctrinal, et n'a pas su se maintenir parfaitement dans cette pure ligne

1. Décrets d'Alexandre VII (1665, 1666) et d'Innocent XI (2 mars 1679). — « Si mes lettres sont condamnées à Rome, avait écrit Pascal dans une de ses pensées les plus amères, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel. » *Et sera condamné un jour à Rome*, eût-il dû ajouter s'il avait eu plus de confiance en l'Église.

2. É. Janssens, *L'Apologétique de Pascal*, p. 329, note.

3. J. Chevalier, *Pascal*, p. 131.

formelle à laquelle tendait l'instinct de sa foi. Défaillances accidentelles, déficiences et scories humaines qui sont précisément ce qu'aiment en lui des esprits qu'il aurait haïs, car ils n'aiment pas la vérité, mais l'homme, et ne cherchent dans les grandes âmes qu'ils admirent qu'à s'aimer eux-mêmes avec plus de concupiscence et de délectation.

Que dirons-nous ici? Pascal, et c'est le principe de toutes ses faiblesses, a une incurable défiance à l'égard de la métaphysique. Je sais bien qu'incomparablement plus sensé que beaucoup de ceux qui invoquent aujourd'hui son patronage, s'il ne se servait point de preuves métaphysiques, « ce n'est pas qu'il les crût méprisables »[1]; il sentait la force du raisonnement qui nous contraint de monter, le long des degrés de perfection, jusqu'au premier Être : « N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses qui ne sont point la vérité même? » Il a pourtant écrit d'autre part : « Sans l'Écriture, sans le péché originel, sans Médiateur nécessaire promis et arrivé, on ne peut prouver absolument Dieu », et il est visible que s'il refusait de philosopher ce n'est pas seulement, comme je le supposais tout à l'heure, par égard aux indispositions des esprits auxquels il s'adressait ; sur lui-même les vérités d'ordre métaphysique n'avaient que très peu de prise, son génie exclusif était trop prodigieusement mathématicien et physicien pour que l'absolue immatérialité de l'abstraction métaphysique lui pût sembler respirable. Bref on voit déjà poindre chez lui cette singulière infirmité de la raison pure et ce culte étroit du fait (physique ou historique) dont l'intelligence souffrira tant après lui. Non que le fait ne doive commander, certes ! Mais à condition d'être assumé dans la lumière de l'intelligence. De l'empirisme aussi il faut dire : « Marque de force d'esprit, mais jusqu'à

1. M^me^ Périer

un certain degré seulement. » C'est une illusion capitale de croire que l'homme peut se passer durablement des suprêmes certitudes d'ordre naturel que lui procure la sagesse de l'intelligence élevée aux premières causes. Le rationalisme de Descartes et l'expérimentalisme de Pascal se faisant vis-à-vis, rien ne montre mieux, — et chez quels protagonistes ! — le mal dont l'esprit moderne souffre dès le principe, et dont une saine métaphysique l'aurait seule pu guérir.

Mais c'est le jansénisme qui introduit dans la pensée de Pascal les plus graves discordances et les menaces de déséquilibre les plus aiguës. Il a rendu plus nocives chez lui l'insuffisance métaphysique et l'aversion pour la philosophie que je viens de signaler, et la disposition complémentaire à remplacer par le feu de la volonté la lumière des intelligibilités suprêmes. Son pessimisme en matière humaine, si rationnel et si juste en principe, mais que ces dispositions naturelles tendaient déjà à outrer et à épaissir, en est devenu définitivement faussé : le péché originel nous a *dénaturés*, corrompus dans notre essence. Nous indiquons ailleurs [1] les conséquences capitales, absolument contraires aux vérités les plus chères à Pascal, que cette déviation du dogme chrétien a entraînées. Notons ici la contradiction introduite par là au cœur de l'apologétique pascalienne : si « cette belle raison corrompue a tout corrompu », pourquoi entreprendre de prouver la vérité de la religion, et montrer que celle-ci n'est pas contraire aux principes de la raison? Si l'homme est devenu essentiellement l'ennemi de Dieu, il faut que grâce et charité détruisent nature et raison. Pascal ne s'est pas enfoncé dans cette direction, parce qu'il y avait en lui une répugnance essentielle à la haine hérétique de l'intelligence et de la nature. Il n'a pas résisté cependant à la tentation de *froisser radicalement* cette raison

1. Voy. plus loin, chap. IX, *Le réalisme thomiste*.

dont les ingouvernements et les sophismes font obstacle à la foi, cette raison de son siècle, non pas ordonnée, hélas, en la sagesse métaphysique, mais exaspérée d'ambition mathématique, et dont, à l'égard du moins de tout ce qui n'est pas la révélation, il sent en lui-même les impatiences. Il a pour tout ce qui est humain des ironies et des dureté elles-mêmes très humaines, une passion trop fiévreuse est mise au service de Dieu, la joie et la beauté, la douceur et la liberté de la création sensible, et de notre art, qui l'imite, sont méconnues avec zèle.

A l'image du Christ étroit des jansénistes, la pensée de Pascal a perdu, malgré Pascal, l'ampleur universelle et universellement rédimante qui fait la gloire d'un Thomas d'Aquin. Et par une conséquence nécessaire bien qu'imprévue, exclusivement concentrée sur le péché d'origine et sur le problème du salut, elle est à vrai dire tournée vers l'homme plus que vers Dieu ; anéantissant plutôt que vivifiant la créature sous la grâce, elle reste en réalité accrochée au Moi humain ; car on a beau crier que le moi est haïssable, — si un afflux supérieur ne l'exténue, plus fort on le frappe, plus il se gonfle, — il ne meurt qu'en la vie divine, il n'y a qu'en Dieu qu'il se perd.

De là tout ce qui subsiste d'humain et de réflexe dans la spiritualité même de Pascal. M. Henri Bremond a excellemment montré, dans une analyse trop dure au premier regard, mais en définitive d'une sûre perspicacité,[1] que la prière de Pascal, qui, malgré la pure

1. Par contre le *Pascal et les Mystiques* publié dans la *Revue de Paris* du 15 juin 1923, montre trop bien les dangers d'un blondélisme intempérant en matière théologique. Le risque, que nous relevions dans une note précédente à propos d'un autre auteur, (v. note 1, p. 129), d'attribuer à la présence divine d'immensité, naturelle et « commune à tout être créé », comme dit saint Jean de la Croix après saint Thomas, ce qui est propre à la présence surnaturelle de grâce, dont dépend l'union d'amour (cf. *Montée du Carmel*, II, chap. IV; p. 68-69 de la trad. Hoornaert), ce risque

ardeur du plus véritable amour, garde des traces ineffaçables de ses attaches avec le jansénisme, reste « anthropocentrique», avide de signes distincts et sensibles; et l'on peut se demander si son idée même de la foi, dont nous avons noté plus haut l'essentielle orthodoxie, ne fléchit pas un peu sous ce besoin de *senti* (« Dieu sensible au cœur»: s'agit-il du pur assentiment de la foi, ou d'un goût expérimental qui peut manquer, et qui n'est nullement essentiel à la foi?) Si grand qu'il soit, Pascal reste très loin des souveraines altitudes où vit la contemplation des saints. *Cum dilatasti cor meum.* Il lui a manqué un cœur dilaté. « Même quand il répand son âme dans le *Mystère de Jésus*, il est tendu et poignant plus que tendre » [1], j'entends d'une tendresse qui s'oublie soi-même. C'est qu'étant vraiment de l'Église et l'aimant fidèlement, sachant que « l'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité », cependant il n'a pas assez vécu du mystère de la Cité-Épouse, pas assez demandé aux divines influences de la maternité de l'Église de le conduire jusqu'à cette perfection où il tendait.

n'est malheureusement pas supprimé par le soin que prend M. Bremond (*Correspondant*, 25 mai 1924, p. 650) d'affirmer le caractère tout surnaturel de l'union mystique. La présence en nous de Dieu comme nous infusant l'être ne suffit pas à nous procurer la moindre « saisie » expérimentale de Dieu. Puissent les grands mystiques que M. Bremond aime, et qu'il prie, le détourner de chercher noise à la Raison, (ce qui est faire preuve d'un humanisme imparfait), et le persuader de choisir pour guides, lorsqu'il veut proposer une doctrine de l'expérience mystique, saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix plutôt que le R. P. Gabriel Picard, soit dit sans manquer de déférence à l'égard de celui-ci, et de ses bonnes intentions.

1. H. Clérissac, *Le Mystère de l'Église*. M. Bremond, qui cite ce mot, nous dit (*École de Port-Royal*, p. 323), avoir peine à partager l'impression qu'il traduit. Il ajoute cependant (p. 382), à propos de la joie de Pascal : « Au reste cette joie qu'il a choisie mériterait un autre nom, qui la distinguât de la joie toute catholique annoncée au monde par les anges de Noël. Elle garde quelque chose de tendu, de sévère et morne. » C'est précisément ce que disait le P. Clérissac.

*
* *

Le cas de Pascal est donc tout le contraire d'un cas simple. Sa pensée est une réaction triomphante de la foi théologale et des dons infus contre des énergies étrangères qui sont vaincues et subjuguées, mais qui le brûlent. Ange excitateur des âmes, admirable et fervent témoin de la vérité, pour ceux qui l'écoutant sont dociles à la grâce, et qu'il mène à plus grand que lui. Maître dangereux et plein de mirages, pour ceux qui prétendent vivre de lui en refusant la vie essentielle qui l'anime. Alors c'est tout ce qui en lui était risque de dissolution, qu'ils reçoivent de lui. C'est, dans le reniement de tout ce qu'il aimait, une leçon d'irrationnalisme et de mépris de l'intelligence qu'ils lui demandent, colorée encore d'héroïsme parce qu'ils vont la prendre chez un chrétien. Insensés, qui veulent une *victoire de Pascal* où ne vaincrait pas Jésus-Christ.

Il est arrivé de nos jours à Pascal cette chose étonnante, et qui montre d'une façon bien cruelle à quel point il s'est trompé en croyant pouvoir se passer de la sagesse métaphysique. Il est tombé entre les mains des philosophes.

On arrache cet immense esprit de son lieu véritable, qui est l'art de convertir, et qui est placé tout entier sous le signe de la foi infuse, et on le transporte au pays de la spéculation philosophique, sous le signe de la connaissance purement naturelle. Alors tout se déforme. M. Bergson écrit qu'il a « introduit en philosophie une certaine manière de penser qui n'est pas la pure raison »[1], et il nous laisse soupçonner que sa propre *intuition* pourrait trouver place en cette manière de penser. M. Blondel voit en Pascal un des initiateurs de sa *connaissance réelle*. D'autres le regardent

1. Notice pour *La Science française*, 1915, p. 7.

comme un précurseur de l'idéalisme kantien, ou du pragmatisme de William James. D'autres s'imaginent qu'en énonçant cette maxime si juste, fondement de tout l'effort logique de la pensée humaine, qu' « il y a un grand nombre de vérités qui semblent répugnantes, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable » parce qu'une raison supérieure les concilie, il nous enseigne à nous affranchir de la logique de la contradiction. Bref une foule d'auteurs que, trop subtile, la pointe d'une vraie métaphysique déconcerte, installent leurs théories dans tous les endroits où l'expression passionnée de Pascal « appuie tout autour, plus sur le faux que sur le vrai. »

Pourtant il n'appartient pas aux philosophes, il les méprise, et même avec excès. Quelques-uns lui font gloire, au nom de la « vie », de n'avoir pas eu de système. Alors par quel étrange abus l'annexent-ils à leurs systèmes, et lui empruntent-ils des armes contre la raison, qu'ils devraient servir? Lui-même cependant, à le prendre en son sens le plus authentique, raisonneur affamé de « preuves solides », convaincu que « toute la dignité de l'homme est en la pensée », c'est devant la foi seule et la grâce que ce mystique abaissait la raison. C'est par ordre à la grâce, et pour préparer à la foi, qu'il exigeait l'intervention du cœur. C'est pour opposer la connaissance de Dieu par la foi surnaturelle à toute connaissance philosophique de Dieu qu'il disait que le cœur sent Dieu, et non la raison. « *Voilà ce que c'est que la foi*, Dieu sensible au cœur, non à la raison. »

Pour le reste on sait bien que s'il subordonnait dans la connaissance spéculative le raisonnement au « cœur », il entendait alors par ce mot la même chose précisément que les anciens appelaient *intelligentia* (perception immédiate des premiers principes : « le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis... ») On sait bien qu'il

a écrit : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne, et étrangère... » Voilà bien un Pascal *anti-intellectualiste !* « La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître. Car en désobéissant à l'un on est malheureux, et en désobéissant à l'autre on est un sot. » Et encore : « Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme. »

1923.

CHAPITRE V

# LA POLITIQUE DE PASCAL

Sur la politique de Pascal nous devons dès le principe énoncer d'expresses réserves ; car elle est comme un point de culmination où paraissent avec autant d'éclat le faible et le fort de son génie.

Quand il entreprend de « froisser » la raison, ne nous y trompons pas, Pascal a affaire en lui-même à cette raison disciplinée par la seule Géométrie, — si grande, mais il faut l'avouer, si insupportablement consciente de sa grandeur, si personnelle, si âpre et si roide chez le Pascal de la machine arithmétique et de la « grande expérience » du Puy de Dôme, — que la science de son époque a héritée du XVI^e^ siècle, mais incomparablement fortifiée en ambition, et qui prétend soumettre toutes choses au niveau des démonstrations mathématiques ; bref à une raison plus cartésienne qu'il ne croit, et déjà rationaliste. Ah ! certes, il la rabat avec dureté. Mais c'est à elle qu'il demande la règle de ce qui est ou serait rationnel. C'est de cette raison désaccordée des choses qu'il tient l'idée déjà mythique, irrationnelle et rationaliste, d'une Justice parmi les hommes qui, de soi, devrait avoir la même fixité universelle que les propositions d'Euclide. « Certainement, s'il la connaissait, il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays ;

l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et des Allemands. On la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps, etc... » *«Veri juris.* Nous n'en avons plus : si nous en avions, nous ne prendrions pas pour règle de justice de suivre les mœurs de son pays. » Écho de la fausse métaphysique des légistes. Patientez un peu plus d'un siècle, vous entendrez Condorcet promulguer ce dogme absurde : « Une bonne loi doit être bonne pour tous, comme une proposition vraie est vraie pour tous. »

L'absurdité d'un tel dogme, certes Pascal l'a d'avance flétrie. Il a génialement pressenti les effets du rationalisme en matière politique, et contre eux son réalisme foncier réagit à plein. Mais comment? Pour éviter ce mal, il a cru qu'il fallait prosterner la raison, et lui demander uniquement l'aveu de son impuissance. Cette sorte d'empirisme qui vient chez lui de l'excès passionné de son attachement au réel, comme aussi de la protestation, toujours un peu amère, que les esprits dominés par l'amour du concret et l'ardeur de la volonté opposent à l'optimisme facile de tant d'esprits satisfaits de leur sagesse (si Pascal ne pouvait pas pardonner à Descartes, combien il aurait haï Leibniz !) cette violence désespérée à dénuder la réalité le porte à tout juger d'après le fait, qui lui masque le droit, et à se buter à toutes les contingences de l'expérience, sans vouloir passer plus loin. « Pourquoi me tuez-vous? — Eh quoi ! ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau? Plaisante justice, etc... » « La plaisanterie est telle, que le caprice des hommes s'est si bien diversifié, qu'il n'y en a point (de lois universelles). Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place parmi les actions vertueuses. » Donc « rien, suivant la seule raison, n'est

juste de soi... La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue. »

Enfin la théologie janséniste a convaincu Pascal que le péché d'Adam a changé la nature de l'homme, et tout corrompu jusqu'au fond parmi nous. Dès lors, comment chercher dans la cité terrestre et dans le train des choses humaines un fondement de justice et de raison? « Il y a sans doute des lois naturelles ; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu. » Toutes nos hiérarchies, tous les liens de notre vie sociale ne sont, en soi, que folies. « Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins ; non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu, qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies. »

Ainsi, par une étrange rencontre, théorie janséniste de la nature corrompue, zèle impérieux de l'expérience, réaction contre une raison impatiente, qui, si elle n'était durement bridée, tendrait à quitter le réel, tout conspire à le détourner de la considération rationnelle des normes divines cachées au sein de la nature, et qui la commandent secrètement, tout converge vers le parti pris *antimétaphysique* qui est la grande déficience de Pascal. Résultat : il n'est ici-bas que des liens de force et d'opinion, soumis au caprice des hommes et au hasard des formations historiques. « Qui leur obéit (aux lois) parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi : elle est toute ramassée en soi ; elle est loi, et rien davantage. » La Justice est au ciel, et dans l'Église, mais, dans l'ordre temporel, il n'y a pas de justice, même proportionnée à notre condition humaine. « Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

Voilà donc le plus âpre théoricien de la Conservation politique et le plus utopiste théoricien de la Révolution, l'ange janséniste de la nature absolument corrompue et le prophète quiétiste de la Nature absolu-

ment bonne, voilà Pascal et Rousseau d'accord sur cette majeure : *pas de justice dans la cité humaine telle que le temps l'a peu à peu constituée.*

Ils concluent toutefois en sens opposé, parce qu'ils se divisent sur la mineure. Tandis que Rousseau s'écrie : or, il faut que justice soit, dussions-nous en périr ; donc, il faut tout refaire, suivant la norme du *Contrat social*, et cette assomption dans la justice absolue est possible et salutaire, parce que l'homme est bon par essence, — Pascal, de son regard infailliblement réaliste, voit que « c'est un jeu sûr pour tout perdre. » Il faut que la paix soit, « qui est le souverain bien », dit-il. Donc, il faut tout garder sans rien examiner, et déclarer juste ce qui est établi, parce qu'établi. « Et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies. » Cette acceptation de l'injustice dans l'intérêt supérieur du bien commun est la seule justice et la seule sagesse qui soit possible ici-bas, parce qu'elle répond à notre état d'universelle déchéance.

Et certes, Pascal a facilement raison quand il défend contre la démente entreprise de la mystique rationaliste ce « souverain bien » temporel qu'est la paix de la cité, et qui embrasse en lui tant de trésors humains. Mais chez lui, comme chez beaucoup de théoriciens politiques de son temps, comme plus tard chez un Bernard de Mandeville dont la pessimiste *fable des abeilles* a tant servi l'utopie humanitaire, la résignation à un schisme irrémédiable entre les exigences de la justice et celles du bien de la cité apparaît comme le signe d'une baisse étonnante de l'esprit véritablement métaphysique. Ces observateurs au regard si libre, mais trop court, trompés peut-être par les apparences d'un état social dont l'art trop impérieux de l'homme masquait de plus en plus les antiques raisons et ordinations naturelles, discernaient à merveille la valeur et la délicatesse de ce beau mécanisme, mais ne

savaient plus en relier la logique secrète à la nature et à son auteur, et à l'éternelle justice qui est la sève de la création. Bien éloigné du césaropapisme des théoriciens protestants, et du brutal despotisme d'un Hobbes, Pascal, cependant, à force de mépriser les grandeurs de chair, affiche en cet ordre une sorte de sublime cynisme chrétien. Obstiné à négliger la sagesse métaphysique, sourd au concert des transcendantaux, à la considération aristotélicienne de la nature, comme à la considération thomiste du gouvernement divin, quelques-unes de ses plus superbes maximes, par une conséquence imprévue contraire à ses principes les plus profonds, ont fini par trouver dans le *despotisme éclairé* du siècle suivant je ne sais quelle dérisoire réalisation. « Le plus sage des législateurs disait que pour le bien des hommes, il faut souvent les piper... Il ne faut pas qu'il sente la vérité de l'usurpation ; elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable, il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement si l'on ne veut pas qu'elle ne prenne bientôt fin. » « Il est donc vrai de dire que tout le monde est dans l'illusion : car encore que les opinions du peuple soient saines, elles ne le sont pas dans sa tête, car il pense que la vérité est où elle n'est pas. » — Comment cela? — « Comme il croit que la vérité se peut trouver, et qu'elle est dans les lois et coutumes, il les croit, et prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité (et non de leur seule autorité sans vérité)... Il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. »

Eh bien ! c'est ici les opinions du peuple qui sont saines, même dans sa tête. C'est la majeure des demi-habiles et de Rousseau qu'il faut nier ; et il en coûte cher de ne pas le comprendre. *Opus justitiae pax.* Une justice réelle, et non pas feinte, est le « fondement mystique » de l'autorité des lois, comme de la paix de la cité. Si l'on brise cet ordre premier, qui affermit les

choses humaines aux divines stabilités de l'univers, les plus fortes défenses empiriques de l'ordre social auront peu d'efficace. Combien sainte Catherine de Sienne se montrait ici politique plus avisée et plus vraiment réaliste que Pascal, quand elle criait aux chefs du peuple : *La grande force de conservation c'est la sainte justice.* Pascal n'a pas vu que c'est faire injure à l'auteur de tout être que de bannir la justice, et donc l'ordre de l'éternelle sagesse, du principe des lois humaines et de la cité. Il n'a pas vu que la cité étant faite pour l'accomplissement des fins de la nature humaine selon cet ordre éternel, c'est une pure et simple contradiction dans les termes que de prétendre assurer sur l'injustice le bien de la cité. Et sans doute, du côté de l'homme, il a vu avec une parfaite clarté qu' « on ne veut être assujetti qu'à la raison ou à la justice. La coutume, sans cela, passerait pour tyrannie. » C'est pourquoi, bien qu'il pense qu' « il serait bon qu'on obéît aux lois et aux coutumes, parce qu'elles sont lois », non parce qu'elles sont justes, il avoue que « le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine ». Il a méconnu pourtant la nature humaine, en ne comprenant pas que cet instinct du peuple manifeste une ordination essentielle, un besoin de nature qui ne peut pas se terminer à une illusion, si bien entretenue qu'on la suppose par le prestige des « trognes armées ».

Mais, la *sainte justice* dont parle Catherine de Sienne est tout autre chose que la *justice rationaliste* des faux sages et de Rousseau. Voilà le vrai point du débat, et qui exige les discernements de l'intelligence. (Les refuserons-nous parce qu'il y faut philosopher? Autant périr tout de suite et sans se défendre, cela est encore plus facile). Le même mot : justice. Et l'une est en réalité la destruction de l'autre. La justice des métaphysiciens, et la justice des saints, descend de la raison divine, et parcourt tout le réel comme une impulsion de vie pour conduire droitement toute chose à sa fin.

La justice des légistes et des géomètres, la justice de Rousseau monte d'une raison humaine qui refuse de s'appuyer d'abord et de se mesurer sur ce qui est, et elle plaque sur le réel les exigences d'un *idéal* qui, ne sortant pas des choses, dont il exprimerait les ordinations essentielles, et donc ne dérivant pas des idées divines, est au sens le plus propre du mot, une *idole*, morte et mortifère, infiniment plus stupide que les images de bois adorées par les pauvres païens. Cette fausse justice s'adresse à des *quantités*, entre lesquelles elle établit l'égalité pure et simple, la vraie justice s'adresse à des *natures*, à la fin propre desquelles elle proportionne les moyens convenables. C'est pourquoi, tandis qu'on voit plantées dans tous les temps et en tous les lieux de l'espace euclidien d'identiques lois pour tous les triangles, la justice elle-même veut que les lois humaines se diversifient selon les pays et selon les temps, et que la coutume ait force de loi, et que l'inégalité des conditions règne en le corps social, et que je vous tue, mon ami, parce que vous demeurez de l'autre côté de l'eau, si ma cité fait une juste guerre à la vôtre. Tout cela est juste de soi, ordonné à la fin de l'homme, et dérive de la loi naturelle. Celle-ci demande nécessairement que ce qu'elle laisse elle-même indéterminé soit achevé par les déterminations contingentes de la raison humaine et de l'expérience ; c'est donc en vertu de la loi naturelle, et en définitive en vertu de la loi éternelle qui est en Dieu, que la loi humaine oblige[1]. Mais dire que la loi humaine doit être juste et qu'elle n'oblige qu'à ce titre, c'est dire qu'elle doit être conforme aux conditions essentielles posées par la nature à notre subsistance et à l'accomplissement de notre destinée. C'est ainsi que l'enseignement de saint Thomas maintient entre les exigences de la justice et celles du bien commun cet accord vraiment humain qui a sa

1. Cf. *Sum. theol.*, I-II, 95,2.

racine dans le cœur de Dieu, et dont la négation rend la terre inhabitable. Quant aux variations de la loi naturelle elle-même, elles n'affectent que telle ou telle de ses conclusions, non ses premiers principes, et surtout ces faits qui relèvent de la causalité matérielle ne prouvent rien contre le droit : que l'inceste et le larcin aient eu place entre les actions vertueuses, que la rapine ait été tenue pour licite chez les Germains, c'est le signe que des déficiences subjectives peuvent altérer en mille façons le jugement de l'homme, cela n'empêche pas l'essence humaine d'avoir sa structure constitutive et ses finalités propres [1].

Si Pascal écrit : « *Mien, tien.* Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre », — s'il écrit encore : « Sans doute l'égalité des biens est juste », il ajoute aussitôt : « Mais ne pouvant faire qu'il soit forcé d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force », et il tient pour insensé de s'indigner contre cet état de fait. Le mot de Chateaubriand, qui voit dans cette pensée le germe du *Discours sur l'inégalité*, veut donc être bien entendu, et rien ne serait plus sot que de demander à Pascal une leçon de rousseauisme. Il a écrit aussi : « Quand il est question de juger si on doit faire la guerre et tuer tant d'hommes, condamner tant d'Espagnols à la mort, c'est un homme seul qui en juge, et encore intéressé : ce devrait être un tiers indifférent. » Mais croyons bien qu'à ses yeux prétendre installer dans le réel l'arbitrage de ce tiers indifférent serait le bon moyen de tout gâter. La justice n'est pas pour nous, race pervertie.

Il reste toutefois qu'il conçoit cette justice à la manière des rationalistes, et qu'il part, pour conclure contre Jean-Jacques, de majeures semblables à celles

1. Cf. *Sum. theol.*, I-II, 94, 4§5; 6.

de Jean-Jacques (« L'égalité des biens est juste », la vraie justice exige partout les mêmes lois, « nous n'en avons plus » ici-bas). Il est donc en réalité moins éloigné de lui que saint Thomas, qui nie ces majeures ; et nous savons que nier la majeure est la plus radicale façon de s'opposer à un discours.

*
* *

Si la politique de Pascal appelle ces réserves, parce qu'en définitive elle se refuse à dégager métaphysiquement les principes suprêmes de la vie sociale, par contre, dans le concret, et à condition d'être sainement entendue, on doit lui reconnaître une incomparable vigueur de réalisme. Là elle a su affirmer avec force certaines vérités capitales, et d'un haut enseignement, parce qu'elles nous montrent que notre conception de la cité sera toujours sous la dépendance absolue de nos idées concernant la nature de l'homme.

Pascal, il est vrai, sous l'influence du faux pessimisme janséniste, attribue à une totale corruption de la nature humaine ce que saint Thomas, avec bien plus de profondeur et de vérité, attribue à la faiblesse propre de cette nature, aggravée par les blessures du premier péché. Il reste que pour l'un comme pour l'autre l'animal raisonnable est, dans son état actuel, un infirme entre les esprits, pour qui il est plus facile de manquer aux lois de son essence que de les suivre ; en sorte que dans l'espèce humaine le mal arrive plus souvent que le bien.

Il suit de là qu'il ne suffit pas de marquer que les liens constitutifs et les hiérarchies nécessaires de la cité, la loi, la coutume, l'ordre social, tels qu'ils apparaissent à l'intelligence dans leur signification essentielle, sont fondés en justice. Il faut ajouter que dans le fait, dans la matière concrète et individuelle, cette essentielle justice ne se réalise parmi nous qu'au prix

de misères accidentelles et de défaillances sans nombre. Il est normal que nous abusions de ce qui, en soi, est le plus salutaire. Que la machine politique soit construite conformément à l'ordre de la nature et aux lois éternelles, voilà ce qui est requis, et qui importe. Que dans le détail des cas il nous arrive de nous servir de cette machine avec maladresse ou avec iniquité, nous le payerons sans doute, mais cela est secondaire, et c'est, de fait, un mal inévitable.

Ainsi entendu, tout ce que dit Pascal de l'usurpation et de la folie, du caprice et du hasard, de l'immense part de contingence baroque et de « plaisanterie » dans les affaires des hommes et dans leur justice, prend son plein sens. Et la condamnation est définitive, qu'il porte contre les « curieux examinateurs des coutumes reçues », — plus tard pères de la démocratie moderne, — qui étant sortis de « l'ignorance naturelle » où se trouvent tous les hommes en naissant, et n'ayant pu arriver à « l'ignorance savante » où parviennent les grandes âmes, « ont quelque teinture de cette science suffisante, et font les entendus. Ceux-là troublent le monde, et jugent mal de tout ». Pour détruire absolument et par la racine (au lieu de se contenter d'y porter remède en la mesure du possible) les abus qui toujours se joindront par accident au fonctionnement normal de la cité, ils veulent changer suivant leurs recettes les axes vitaux de la cité, et ainsi ils ruinent tout à la fois et le bien commun et la justice. Ils ne savent pas ce qu'est l'homme.

Mais d'autres conclusions s'imposent à nous, plus profondes. Lorsqu'ils se demandent « si la concupiscence est infinie », et qu'ils répondent que les concupiscences fixées par la nature sont finies, mais que les concupiscences qui dépendent de la raison, et de l'estimation de l'homme, sont infinies [1], les thomistes

1. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II, 30, a. 3 et 4, et le commentaire de Cajetan.

expliquent que la nature, se subordonnant avec une souveraine maîtrise les fins particulières de l'instinct, impose à celles-ci une mesure déterminée, et vise toujours, à travers toutes vicissitudes, à maintenir l'ordre foncier requis par la vie ; mais ils ajoutent que ce pouvoir maternel et redresseur de la nature, de tout commensurer à ses fins, au fond toujours bienfaisant, expire sur le seuil de la raison. La raison a ceci de propre qu'elle peut introduire l'infini partout, ériger en fins absolues ce qui en soi n'est que moyen, et les fins qu'elle se pose ne sont dominées par aucunes autres. Elle est seule en face de l'être, elle n'est pas, comme la nature, déterminée à un terme fixe, elle ne recèle en sa structure aucun régulateur caché capable de rétablir *malgré elle* l'ordre en elle. Une liberté sans borne est son privilège effrayant.

C'est donc faire courir aux hommes un risque étrange que de refuser tout ce que la nature (qui descend elle-même de la raison divine) nous fournit de déterminé d'avance et de tout fait, et d'abandonner le salut de la famille humaine au seul jeu de leur raison faillible ; c'est déchaîner par le fait même ce que saint Thomas appelle les « concupiscences non naturelles », qui vont à l'infini, et des périls illimités. Voilà pourquoi sans doute, comme épouvanté de son idole, et pour se dissimuler les possibilités indéfinies d'expériences fatales qu'elle ouvre à l'humanité, le rationalisme démocratique a besoin de s'armer de la croyance aveugle à l'absurde dogme du Progrès nécessaire.

Et s'il est vrai que l'homme vit le plus souvent dans les sens, et donc que dans la pratique il use le plus souvent mal de sa raison, en sorte que pour lui le mal arrive comme ce qui est le plus fréquent, on voit quelles proportions prend le risque. Combien saine est ici la leçon de Pascal ! Le meilleur régime pour l'homme est un régime mêlé, *regimen commixtum*, je veux dire où se mêlent et s'harmonisent les directions

issues de la nature et celles qui viennent de la raison. C'est un régime où la force soit ensemble avec la justice, et qui ait pour objet de gouverner et faire conspirer au bien commun, et de maintenir en leur dignité de personnes, non des parfaits, mais des imparfaits, non des forts, mais des infirmes, non des sages, mais des ignorants, non des raisons infaillibles, mais des raisons fragiles, non des esprits purs, mais des hommes. Comprenons ainsi le mot de Pascal : « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse, et ce fondement-là est admirablement sûr ; car il n'y a rien de plus sûr que cela, que le peuple sera faible. Ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé. » C'est-à-dire : ce qui suppose comme fondement l'exercice universel de la saine raison est bien mal fondé. Parce que le jugement de la prudence et de la saine raison est, de fait, toujours rare parmi les hommes. Dans l'ordre spéculatif, tout remettre à la seule raison prise en soi, — c'est-à-dire à l'évidence et à la nécessité intelligible de l'objet, — c'est la loi même de la science. Mais dans l'ordre pratique tout remettre à la seule raison prise en un chacun, — c'est-à-dire à un instrument dans le plus grand nombre des cas défaillant, — c'est une folie quant au salut de la multitude.

Non seulement donc il est préférable que les décisions concernant ce salut relèvent du jugement d'un seul, par ailleurs convenablement conseillé, qui, tenant la place de tous, dispensera la raison de tous de délibérations difficiles, et qui risqueraient d'aller à l'infini, et qui seraient livrées à toutes les influences et contrariétés de l'appétit ; mais encore tout ce qui, en matière de pratique sociale, introduira quelque chose de la fixité des déterminations naturelles, et permettra ainsi à la masse du peuple d'éviter le recours aux délibérations de la raison, sera juste et

salutaire. « Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur, plutôt que par les qualités intérieures ! Qui passera de nous deux? Qui cédera la place à l'autre? Le moins habile? Mais je suis aussi habile que lui, il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un : cela est visible ; il n'y a qu'à compter ; c'est à moi de céder, et je suis un sot si je le conteste. Nous voilà en paix par ce moyen ; ce qui est le plus grand des biens. »

Un des bienfaits de l'hérédité, le plus grand peut-être, est de réduire ainsi l'intelligence à une simple constatation, sans laisser place au jeu de la raison, et au terrible infini qu'il apporte avec lui. « Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres, si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot, qui succède par droit de naissance, n'est ni si grand, ni si sûr. — Qu'y a-t-il de moins raisonnable que de choisir, pour gouverner un État, le premier fils d'une reine?... Mais qui choisira-t-on, le plus vertueux et le plus habile? Nous voilà incontinent aux mains... Attachons donc cette qualité à quelque chose d'incontestable. C'est le fils aîné du roi ; cela est net, il n'y a point de dispute. La raison ne peut mieux faire, car la guerre civile est le plus grand des maux. »

On voit enfin en quel sens Pascal a raison d'attacher si grande importance à la coutume. « L'art de fronder, bouleverser les États, est d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source, pour marquer leur défaut d'autorité et de justice. Il faut, dit-on, recourir aux lois fondamentales et primitives de l'État, qu'une coutume injuste a abolies. C'est un jeu sûr pour tout perdre... » C'est que la coutume est une étrange chose, qui a pour origine le jeu de la raison, mais qui se solidifie en cours de route, et a pour terme une *seconde nature* : elle réintroduit donc dans la vie rationnelle elle-même les voies déterminées propres à

la nature, elle est le correctif normal des contingences et des difficultés indéfinies où le jeu de la raison, — et l'antagonisme des raisons individuelles, avec leurs points de vue divergents et leurs passions entre-choquées, — risque de nous embarrasser.

Tous les arts, sauf l'art politique, ne demandent qu'à faire du nouveau, dès qu'ils trouvent une forme supérieure. Ainsi l'industrie de se transformer sans cesse. Mais saint Thomas remarque que l'art politique ne doit faire du nouveau que lorsque la supériorité de la forme nouvelle en vue du bien commun est telle qu'elle compense le détriment que le *changement des lois* inflige au corps social, en privant la loi de l'appui de la coutume [1]. C'est qu'on n'a pas affaire ici à une matière quelconque. Ici il ne suffit pas qu'une disposition soit meilleure en elle-même pour qu'il soit bon de la réaliser ; de soi le fait seul de changer est dommageable au bien commun.

Toute cette sagesse pratique a été dissipée par le rationalisme politique issu, malgré Descartes, de la réforme cartésienne. Pascal a merveilleusement vu le danger, et d'avance sa politique salubrement pessimiste fait front contre tous les mythes du *Contrat social*, encore qu'elle n'ait pas su placer assez haut l'origine du conflit.

J'espère avoir montré que cette politique de Pascal trouve dans le *réalisme rationnel* de Thomas d'Aquin et la correction de ses erreurs ou de ses outrances, et la meilleure justification des précieuses vérités qu'elle affirme.

1923.

1. *Cf. Sum. theol.*, I-II, 97, 2, c. et ad 1 ; 97,3.

CHAPITRE VI

# LA PHYSIQUE DE LA QUANTITÉ ET LA RÉVOLUTION CARTÉSIENNE

## I

On sait que les Anciens distinguaient trois degrés d'abstraction, auxquels répondent trois grands types de Science : la Métaphysique, science de l'être en tant qu'être, considère un objet abstrait de toute matière, et donc purement incorporel ; la Mathématique, science des grandeurs, considère la pure quantité, qui est corporelle, mais qui se présente à l'intelligence abstraction faite de la « matière sensible », c'est-à-dire de toutes les qualités corporelles telles que lumière, chaleur, etc. ; la Physique, science de l'être mobile ou des corps, considère un objet abstrait seulement de la « matière individuelle », c'est-à-dire qu'elle considère les corps dans leur réalité concrète et matérielle, les corps revêtus de toutes leurs qualités et propriétés expérimentalement constatables, et qu'elle n'use de l'abstraction que pour s'élever au-dessus de la connaissance simplement sensible ou animale du singulier comme tel [1].

1. « Quædam igitur sunt speculabilium quæ dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt et hæc distinguuntur, quia dependent quædam a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sen-

Si d'ailleurs on considère non seulement le principe de la connaissance (lequel est dans le sens, d'où nous tirons nos idées), mais le *terme* de celle-ci, « lequel a rapport au jugement, où se parfait le connaître », saint Thomas enseigne que ce terme n'est pas toujours de même sorte, *non semper est uniformiter*. Il est tantôt dans le sens, tantôt dans l'imagination, tantôt dans le seul intellect. Les jugements de la Physique doivent se vérifier dans l'expérience sensible elle-même, et ont pour mesure les choses qui tombent sous les sens. Ceux de la Mathématique doivent se vérifier dans l'intuition imaginative, et être pris selon ce qu'appréhende l'imagination, *secundum id quod demonstrat imaginatio*. Ceux de la Métaphysique, — qui excède les choses du sens et celles de l'imagination, — n'ont

sibilis : unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his est physica sive scientia naturalis. Quædam vero quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus, et de his est mathematica. Quædam vero sunt speculabilia quæ non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas et actus, unum et multa, et hujusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est divina scientia, quia præcipuum cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum scientiæ aliæ ab ea principia sua accipientes eam sequuntur. » Saint Thomas, *in lib. Boet. de Trinit.*, q. 5, a. 1.

Cf. *Ibid.*, a. 3. Saint Thomas dans cet article explique en détail la nature et les différences des trois degrés d'abstraction, en particulier comment l'abstraction mathématique « respondet unioni formæ et materiæ, vel accidentis et subjecti ; et hæc est abstractio formæ (sc. quantitatis) a materia sensibili », et comment l'abstraction du premier degré « respondet unioni totius et partis : et huic respondet abstractio universalis a particulari, quæ est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem ab omnibus partibus, quæ non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales ».

Cette doctrine doit être complétée par celle de l'*abstractio formalis* exposée par Cajetan dans le *prœmium* de son Commentaire sur le *De Ente et Essentia*.

pour mesure ni les unes ni les autres, mais le pur intelligible seulement. Aussi dans la Métaphysique ne devons-nous être amenés ni au sensible, ni à l'imaginable ; dans la Mathématique à l'imaginable, et non au sensible ; dans la Physique, au sensible lui-même. « Et c'est pourquoi ceux-là sont en faute, qui s'efforcent de procéder d'une manière uniforme dans les trois disciplines spéculatives [1]. »

Mais le domaine de la Physique ou Science de la nature sensible étant ainsi bien précisé, les choses peuvent encore y être considérées de deux manières différentes : par rapport aux causes prochaines des phénomènes, ou par rapport aux premiers principes de l'ordre de la nature sensible. Dans le premier cas, la science parviendra à des lois causales descriptives ou empiriques (analogues par exemple à celles qu'on rencontre dans les *histoires naturelles* des Anciens, ou de nos jours en Géologie, en Météorologie, etc., et même en Biologie expérimentale et dans la Psychologie de laboratoire), et qui se réduisent en somme à des faits généraux. Une telle science, que nous pourrions appeler *physico-physique*, est déjà science, parce que s'appliquant aux causes de ce qui est, et cherchant *comment* les phénomènes se passent réellement, elle attire ceux-ci vers la lumière intelligible de l'être ; mais elle ne peut sortir du clair-obscur et reste crépusculaire, parce qu'elle se contente de juger à des signes indirects.

1. « In divinis neque ad sensum, neque ad imaginationem debemus deduci : in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum : in naturalibus autem etiam ad sensum. *Et propter hoc peccant, qui uniformiter in tribus speculativæ partibus procedere nituntur* » (Saint Thomas, *in Boet. de Trin.*, q. 6, a. 2).

Par cette doctrine, dont l'importance est capitale pour une saine épistémologie, saint Thomas montrait d'avance le « péché » intellectuel et la vanité irrémédiable de la conception cartésienne et moderne de l'*unité de la science*.

Cf. Aristote, *de Cælo*, lib. III, c. 7 : « τίνος... τῆς φυσικῆς τὸ φανόμενον καὶ λεγόμενον περὶ τῶν ἀϊδίων. » Et encore : *Met.*, lib. V, c. 1, 1026 *a* ; lib. X, c. 3, 1061 *a* et *b*, et c. 4, 1061 *b* ; *Phys.*, lib. II c. 2.

que, en fait, ceci est cause de cela, sans pouvoir montrer *pourquoi* il en est ainsi, et parce qu'elle est située au plus bas degré d'intelligibilité (car l'intelligibilité va avec l'être, et la matière, dont une telle science ne fait abstraction qu'au minimum, est à peine de l'être).

Dans le second cas, la science, tout en continuant de porter sur les corps comme tels et sur l'ordre de la nature sensible, — c'est-à-dire sur un objet dans la définition duquel entre la matière, et qui répond au premier degré d'abstraction, — envisagera cet objet sous l'angle de l'être, précisément en tant qu'*ens mobile*, et cherchant à en pénétrer l'essence et les raisons suprêmes (non pas les raisons suprêmes absolument parlant, c'est-à-dire au point de vue de l'être pur et simple, mais les raisons suprêmes *dans un ordre* donné, dans l'ordre physique, au point de vue de l'*être mobile* comme tel), atteindra dans le sensible même où elle est incarnée l'intelligibilité de l'être, et ainsi amènera vraiment les choses dans la lumière propre de la Science physique, je veux dire de la Philosophie naturelle.

Dans le premier cas, cette lumière du premier degré d'abstraction, permettant tout juste d'interpréter l'expérience comme à tâtons, mais sans parvenir aux nécessités de la déduction, ne joue que d'une manière imparfaite, et se trouve comme liée aux constatations immédiates de l'expérience ; dans le second cas, ayant pleinement son rôle de lumière intellectuelle, qui permet de résoudre les conclusions dans les principes, elle apparaît comme une participation de la lumière par excellence du troisième degré d'abstraction, dont un reflet dérive ainsi d'une certaine manière sur l'objet connu. Alors la science, que nous pourrions appeler en ce cas *physico-philosophique*, ne sera pas seulement une science du *quia* [1] (une science expérimentale et

1. Dans cette locution classique, *quia* ne signifie pas autre chose

inductive), mais aussi une science du *propter quid* (une science déductive) ; elle participera de l'intelligibilité supérieure de la Métaphysique, sera par participation une sagesse [1].

Cette distinction entre la Physique de pure observation et la Philosophie naturelle est fondée sur les principes mêmes des Anciens. Ceux-ci pourtant ne distinguaient guère en pratique entre ces deux disciplines, — qu'ils comprenaient sous le même nom de Physique ou de Philosophie naturelle, — et ils se gardaient bien d'en faire deux *espèces* distinctes, parce qu'elles ont le même objet formel, à savoir la réalité corporelle comme telle, et parce que de soi, comme la matière aspire à la forme, la première aspire à la seconde, dans laquelle seule l'esprit, — mais en quittant le détail des phénomènes, en ne considérant plus que des rai-

que *quod*. La connaissance du *quia* (ou du *quod*) nous fait savoir *que* telle chose ou telle relation causale est ou *que* tel événement a lieu, (et encore de quelle manière, *quomodo*, il a lieu). La connaissance du *propter quid* nous fait savoir *pourquoi* cette chose ou cette relation causale est, ou *pourquoi* cet événement a lieu.

1. C'est ainsi que les premiers principes assignés par la philosophie naturelle sont physiques en eux mêmes, si on les considère dans l'ordre même de la nature sensible (par exemple le principe *quidquid movetur ab alio movetur*, si on le considère par rapport au mouvement sensible). Mais ces mêmes principes sont *resolutive* métaphysiques en ce sens que si on les considère d'une manière absolument universelle ils peuvent être défendus par résolution à l'être ou aux premières divisions de l'être (en puissance et acte) ; (par exemple le principe *quidquid movetur ab alio movetur* si on le considère par rapport au mouvement dans toute son ampleur, y compris le mouvement de l'intelligence et de la volonté).

La Physique et la Métaphysique sont, en tant que sciences ou *habitus*, constituées dans des *genres* différents en raison de leurs objets formels ; mais en tant qu'elles procèdent toutes deux de l'intelligence humaine et de la lumière de l'intellect agent, elles relèvent d'une lumière *naturelle* commune, de la lumière *transcendantale*, naturellement ordonnée à l'être en général, qui rayonne de l'intellect agent, et dont la lumière métaphysique est le principal analogué.

De même, pourrait-on dire, que la lumière de la lune, bien que différente de celle du soleil, est *resolutive* solaire, de même la Physique philosophique est *resolutive* métaphysique. S'il n'en était pas ainsi, on ne comprendrait pas comment la Métaphysique, à titre de Sagesse, peut défendre les principes des autres sciences.

sons très universelles, — commence à satisfaire véritablement son désir de *savoir*. Ainsi, (au moins s'il s'agit de la tendance régnante dans les grandes écoles du moyen âge), étant avant tout orientés vers l'être et la sagesse, ils s'intéressaient à la science expérimentale surtout au point de vue et pour le service de la philosophie ; car la connaissance des créatures est nécessaire, ainsi que saint Thomas l'expose admirablement aux chapitres II et III du second livre de la *Somme contre les Gentils* ; mais la connaissance des créatures, du changeant, du passager, du non-être, n'est qu'une voie et un moyen pour connaître les réalités éternelles, et l'intelligence manque sa fin si elle s'ordonne à autre chose que Ce qui est.

Chez les Anciens la science positive était donc en continuité avec la philosophie. En même temps et pour les mêmes raisons, dans le domaine purement expérimental on peut constater chez eux, d'une part, une propension à renvoyer à la *doxa*, à une connaissance simplement probable, l'explication du détail des phénomènes (à cause même de l'inintelligibilité relative du monde du devenir, et à cause de la complexité des relations causales particulières infiniment difficiles à dégager du flux des faits contingents) ; d'autre part, en fait de *science* inductive, une disposition à se contenter de prendre sur le monde des phénomènes et sur le cours de la nature des vues d'ensemble formulées dans des maximes générales résumant l'expérience des sages, les remarques d'observateurs consciencieux, les vérifications sensibles d'une doctrine philosophique, et qui pouvaient être fort vraies à titre de notation globale, mais qui restaient foncièrement incapables de suppléer un rapport causal déterminé et d'expliquer le détail d'un phénomène quelconque.

Un dogmatisme de mauvais aloi, auquel entraîne trop aisément la routine pédagogique, et que la scolastique dégénérée porta à un excès déplorable, devait

malheureusement, lors de la décadence de la Philosophie chrétienne, faire oublier le prudent probabilisme expérimental des grands scolastiques [1], et faire prendre pour des explications analytiques valables soit les vues globales dont nous venons de parler, soit même les faux-semblants du plus puéril verbalisme. C'est ainsi qu'au temps de Pascal et de Descartes on disait, pour expliquer tel phénomène mécanique, que « la vitesse d'un coup de marteau surprend la Nature, en sorte qu'elle n'a pas loisir de joindre ses forces pour résister [2] » — il serait facile de multiplier les exemples de pareils non-sens; — et l'on pensait que la maxime : *natura abhorret a vacuo*, fort défendable à vrai dire comme résumé descriptif de ce qui a lieu en fait [3], rendait compte scientifiquement (c'est-à-dire en assignant la cause prochaine du phénomène) — là était l'absurdité — de l'ascension des liquides dans un tube barométrique.

* * *

Or à cette même époque, une nouvelle manière de connaître la nature s'affirmait avec succès, issue pour une part peut-être des tendances empiristes que représentait au moyen âge un Roger Bacon par exemple, mais due surtout (pour ne pas remonter jusqu'à Archimède) aux spéculations philosophico-scientifiques des

1. Voir là-dessus quelques textes de saint Thomas cités plus loin, p. 195-196.

2. « Cela est », ajoute Descartes, qui a beau jeu contre de semblables adversaires, « entièrement contre mon opinion car elle n'a point de forces à joindre, ni besoin de temps pour cela, mais elle agit en tout mathématiquement. » (à Mersenne, 11 mars 1640, Adam-Tann., III, 37).

3. Le vide dont traite la physique expérimentale étant l'absence de tout milieu pondérable, mais non pas l'absence d'éther (puisque la lumière est transmise à travers lui), et d'autre part l'éther ne pouvant, semble-t-il, être constitué de particules séparées par le vide, il est bien vrai qu'*en fait* il n'y a pas de vide absolu dans la nature.

Docteurs parisiens du XIV^e^ siècle, puis aux travaux de Léonard de Vinci, à ceux des mathématiciens du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, enfin à ceux de Galilée.

Ce nouveau type de science venait s'introduire entre la Philosophie naturelle et la Physique de pure observation, et, à la manière d'un coin, les disjoindre l'une de l'autre. Avec lui, en effet, la connaissance, tout en continuant de s'occuper des corps comme tels et de l'ordre de la nature sensible, tout en gardant par suite (du moins à titre d'objet matériel [1]) le même objet, qui répond au premier degré d'abstraction, envisage cet objet non plus au point de vue de l'être (de *l'être mobile* comme tel), ainsi que faisait la Cosmologie des Anciens, mais au point de vue de la quantité mathématique ; elle n'éclaire plus la réalité sensible d'une lumière où passe par participation un reflet de la lumière du troisième degré d'abstraction, elle revient pour ainsi dire sur la réalité sensible en recourant au *second* degré d'abstraction, et en allant chercher dans le monde physique uniquement les relations de grandeur ; et elle est ainsi, proprement, une connaissance *physico-mathématique* de la nature, intermédiaire entre la connaissance « physico-physique » et la connaissance « physico-philosophique » dont nous parlions tout à l'heure.

Dès lors c'est dans la lumière très particulière, et relativement imparfaite, de l'intelligibilité mathématique, et non plus vers la pure lumière de l'intelligibilité métaphysique, qu'elle attirera la physique expérimentale, et l'ambition du savant se bornera à traduire sous forme de relations mathématiques les phénomènes observés.

Les Mathématiques ne considèrent ni l'être même, ni l'action, ni le mouvement dans sa réalité, ni la causalité efficiente, ni la causalité matérielle ; elles ne

1. Voir plus loin p. 186.

considèrent pas non plus la causalité finale, — en ce sens-là Aristote disait qu'*il n'y a pas de bonté dans les mathématiques ;* — elles travaillent sur les diverses espèces de Grandeurs continues et discrètes, séparées par l'abstraction de la réalité corporelle et de l'ordre même à l'existence [1], et traitées comme des formes pures. La nouvelle Physique, réduite à son type scientifique authentique (qui en fait mettra deux siècles à se dégager expressément), la nouvelle Physique ne pourra donc se constituer sans soumettre les données expérimentales à une sorte d'arrangement artificiel où la convention et la contingence auront forcément un rôle, la réduction du phénomène sensible à la quantité abstraite n'étant pas « toute faite » dans les choses, et la translation du physique au mathématique pouvant, comme toute traduction, s'effectuer de plus d'une manière (*dummodo apparentia sensibilia salventur*) ; mais surtout la nouvelle Physique, s'abstenant, par définition, de considérer dans les choses ce que les mathématiques n'y considèrent pas, cessera de viser directement la connaissance de *ce qui est*, et par conséquent des principes véritables de la réalité sensible (toute spéculation sur la nature des choses n'étant dès lors pour une telle science qu'une hypothèse auxiliaire et accessoire, arbitraire, plus ou moins commode, destinée à fixer l'imagination) ; et elle cessera par là-même de rechercher comme son objet propre les *causes* des phénomènes : causes finales, qui, trop éloignées, mènent tout de suite dans le domaine de l'être et des premiers principes, — et même causes efficientes prochaines, qui n'intéressent plus pour elles-mêmes, et n'interviennent dans une telle science qu'obliquement, à titre occasionnel (*matériellement*), parce que la science, — la science se faisant, en contact immédiat avec la

1. Cf. CAJETAN, *in Sum theol.*, I, 5, 3 ; JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, t. I, disp. 6, a. 2, p. 678 et suiv.

réalité physique, — doit bien s'occuper des relations causales pour arriver à établir les fonctions mathématiques auxquelles elle tend : ces *fonctions*, indiquant simplement comment une grandeur varie quand l'autre varie, voilà tout ce qui demeure dans la science faite, voilà les seules *lois* normalement reçues dans la physique de la quantité ; tout le reste est négligé.

C'est dire que la nouvelle physique néglige dans le réel cela précisément qui importe à l'intelligence. Ce que cette physique atteint intelligiblement, c'est l'objet propre des mathématiques ; l'objet proprement physique (les corps eux-mêmes avec toutes leurs qualités actives), elle ne le saisit qu'à l'aveugle. Et ainsi, bien qu'à un certain point de vue (si on considère l'ordre de l'abstraction mathématique dans lequel elle transpose les données physiques) elle soit placée à un plus haut degré d'intelligibilité que la connaissance « physico-physique » ou de pure observation, elle est à un autre point de vue (si l'on considère l'ordre de la réalité sensible elle-même) inférieure en intelligibilité à la connaissance de pure observation. Car celle-ci, parce qu'elle cherche les *causes* prochaines des phénomènes, porte déjà dans la réalité sensible comme telle, — fût-ce de la manière la plus imparfaite, — la lumière transcendantale de *l'être ;* c'est pourquoi, menant l'esprit de cause en cause, elle est une introduction et une préparation naturelle à la philosophie et à la métaphysique. Au lieu que la connaissance physico-mathématique omet et néglige dans la réalité tout autre être que celui du prédicament *quantité*. C'est pourquoi elle brise la continuité de la science positive avec la philosophie, et se montre, en dépit de l'immense matériel accumulé par elle, tout à fait incapable d'augmenter directement notre connaissance de *ce qu'est* le monde.

Mais d'autre part la Physique de la quantité *réussit* là où échouait la Physique ancienne : elle réussit à analyser d'une manière exacte et précise, en détermi-

nant avec rigueur les limites au delà desquelles l'erreur peut s'introduire, le détail des phénomènes; et à établir dans le flux du devenir sensible, entre les divers « facteurs » quantitatifs que l'esprit y peut considérer, des relations stables qui, par leur fixité et leur certitude, sont objet, non d'opinion, mais de science.

Ainsi donc c'est en abandonnant ce qu'il serait essentiel de connaître, que nous parvenons à connaître scientifiquement le monde matériel dans son détail indéfini; c'est en renonçant à le conquérir dans ses causes réelles que nous parvenons à le conquérir scientifiquement fibre à fibre. (D'où il semble permis d'inférer que la possession de ce bas monde n'est pas une fin pour notre esprit ; et que le Créateur de cet esprit, qui laisse à quelques-uns de ses plus grands contemplatifs, à une sainte Hildegarde par exemple, des notions cosmologiques si erronées, est assez indifférent à la science que nous pouvons avoir de la figure de l'univers ou du régime des vents...) Il est dans l'ordre des choses que pour saisir avec la perfection (et les avantages pratiques) de la science ce qui est en soi le moins intelligible, notre connaissance humaine, impuissante à devenir angélique ou divine, n'ait d'autre ressource que de se faire elle-même moins intellective, je veux dire de se contenter de prendre des mesures extérieures sur ce qui se passe, au lieu de pénétrer dans ce qui est. L'Intelligence, qui est faite pour l'être, et qui chez l'homme ne saisit directement que l'universel, devient, si on la force à s'établir dans le flux du contingent et du particulier pour en épuiser le détail, aussi maladroite que l'albatros de Baudelaire :

Ses ailes de géant l'empêchent de marcher.

Elle risque à chaque instant de se tromper, en croyant la réalité matérielle plus intelligible qu'elle n'est, en voulant *lire au dedans* d'un texte dont le sens lui est le

plus souvent caché, en allant trop vite à la raison d'être : *spiritus promptus est.* La patiente discipline physico-mathématique, en faisant litière de ce qui importe à l'intelligence, en délestant la raison du souci de comprendre, en inspirant au pur savant une prudente méfiance à l'égard des Idées, en rendant la recherche scientifique désormais beaucoup moins *humaine*, est un instrument bien plus sûr pour analyser, mettre en formules et utiliser les faits.

*
* *

Ces explications nous permettent de mesurer le sens et la portée de la conclusion suivante : ce que la science qui devient prédominante à partir du XVII[e] siècle, ce que la « science moderne » apporte de vraiment nouveau, c'est proprement une Physique de type physico-mathématique. (Dans les autres domaines scientifiques, qui ne se laissent pas ainsi absorber par les mathématiques, la science moderne n'a sur la science antique ou médiévale une supériorité relative que par une plus grande perfection *matérielle* ou technique, due elle-même, semble-t-il, à l'attraction exercée par la Physico-Mathématique sur les autres sciences naturelles, qui voient désormais en elle l'exemplaire de la Connaissance [1]).

Les principes épistémologiques des Anciens, on l'a

1. A vrai dire les disciplines purement expérimentales, dès lors qu'elles s'isolent de la philosophie naturelle et prétendent se suffire (par une sorte d'*individualisme* du savoir), ne sont plus proprement *sciences*, à moins de se constituer en physico-mathématique. C'est pourquoi la biologie expérimentale des modernes est condamnée à chercher son type dans la Physico-Mathématique, — à laquelle elle ne pourra jamais atteindre. Et en attendant elle reste à un niveau *infra-scientifique*, résolvant ses notions dans le sensible sans participer à la lumière intellectuelle de la philosophie naturelle, et sans parvenir d'autre part à l'état physico-mathématique, et vouée ainsi à pratiquer le matérialisme, je veux dire la réduction du supérieur à l'inférieur.

vu plus haut, pouvaient s'adapter sans effort à la nouvelle physique ; et le type logique auquel répond celle-ci, et dont *l'astronomie* fournissait dans l'antiquité le meilleur exemple, avait théoriquement sa place marquée dans la synthèse scolastique des sciences. Ce type logique est d'après saint Thomas celui d'une science intermédiaire en un sens entre la Mathématique et la Physique, mais à vrai dire *principalement mathématique*, car ce qu'il y a en elle de *formel* et par conséquent de spécifique (son objet formel *quod*, et son médium de démonstration) est mathématique, et la réalité physique n'est pour elle qu'un terme *matériellement* atteint. Et ainsi, tandis que la Philosophie naturelle est une science purement physique en elle-même et métaphysique *resolutive* ou par participation, la nouvelle physique doit, selon les principes de saint Thomas, être dite une science *formellement* mathématique et *matériellement* physique [1] : formule qui éclaire

1. Cf. Saint Thomas, *in lib. Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3, *ad* 5 ; *ad* 6 : « Quanto scientia aliqua abstractiora et simpliciora considerat, tanto ejus principia sunt magis applicabilia aliis scientiis : unde principia mathematicæ sunt applicabilia naturalibus, non autem e converso, propter quod physica est ex suppositione mathematicæ, sed non e converso, ut patet in III *Cæli*. Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis ordines scientiarum tres inveniuntur. Quædam enim sunt pure naturales, quæ considerant proprietates rerum naturalium inquantum hujusmodi, sicut physica, et agricultura et hujusmodi. Quædam vero sunt pure mathematicæ, quæ determinant de quantitatibus absolute, ut geometria de magnitudine, arithmetica de numero. Quædam vero sunt mediæ, quæ principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica et astrologia, quæ tamen magis sunt affines mathematicis, *quia in earum consideratione id quod est physici, est quasi materiale, quod autem mathematici, quasi formale.* Sicut musica considerat sonos non in quantum sunt soni, sed in quantum sunt secundum numeros proportionabiles, et sic ust in aliis ; et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica..; »

*Ad* 7 : « Scientiæ mediæ, de quibus dictum est, communicant cum naturali, secundum id quod est materiale in earum consideratione ; differunt autem secundum id quod in earum consideratione est formale : et ideo nihil prohibet has scientias interdum cum naturali easdam habere conclusiones, non tamen per eadem

et justifie tout ce que nous avons dit plus haut à son sujet, et qui condense merveilleusement toutes ses propriétés [1]. — Duhem, d'autre part (et déjà Hirn avant lui), a clairement montré de nos jours comment est possible — dans la ligne même de la science moderne — une Physico-Mathématique pure, analysant quantitativement les phénomènes mais ne niant pas l'existence des qualités, et employant ainsi la méthode scientifique issue de Galilée et de Descartes, sans contredire en rien pour cela la philosophie d'Aristote.

Mais en fait la connaissance de type physico-mathématique était limitée chez les Scolastiques à quelques disciplines très particulières, comme l'Astronomie ou la Musique, leur Physique consistait en la Philosophie naturelle (connaissance « physico-philosophique »), avec laquelle une Physique de pure observation (connaissance « physico-physique ») était en continuité, et si la Physico-Mathématique se trouvait chez certains de leurs savants à l'état de devenir, l'idée d'instituer une interprétation mathématique universelle de la réalité physique en soumettant à la science du nombre le détail fluent des phénomènes [2] leur restait étrangère.

demonstrant, nisi secundum quod scientiæ sunt mixtæ, et una interdum utitur eo quod est alterius, sicut rotunditatem terræ naturalis probat ex motu gravium, astrologus per considerationes lunarium eclypsium. »

Cf. ARISTOTE, *Post. Analyt.*, lib. II, c. 13 ; *Mét.*, lib. XII, c. 2 et 3. Cf. également DUHEM, *Le Système du Monde*, Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, Paris, 1913, t. I, pp. 143-150.

1. Ne pourrait-on, par exemple, mettre d'accord la certitude infaillible requise par la science comme telle et la part de contingence relevée avec tant d'insistance dans la science moderne par Poincaré, Duhem, etc., en se souvenant que ce mélange d'infaillibilité (du côté de l'élément formel ou régulateur) et de contingence (du côté de la matière) se retrouve toujours quand une règle formelle est appliquée à une matière, comme telle capable de déficience? C'est ce qui arrive, dans l'ordre pratique, pour l'Art et la Prudence. (*Cf.* JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Theol.*, t. VI, q. 62, disp. 16, a. 4.)

2. Il semble que cet effort pour épuiser le détail des phénomènes ne soit pas naturel à l'intelligence humaine (Adam lui-même ne savait pas *quot lapilli faceant in flumine... Sum. theol.*, I^a, q. 94,

Aussi, le jour où constituée dans son être et avec ses exigences propres, la Physique de la quantité prétendit s'introduire dans le système des connaissances et faire entériner ses droits, devait-elle inévitablement entrer en conflit avec l'ancienne Physique, — non seulement à cause des erreurs qui par accident viciaient celle-ci, mais aussi, ce qui est plus remarquable, à cause de la différence radicale qui sépare, en ce qu'elles ont l'une et l'autre de légitime et d'excellent, l'ancienne et la nouvelle manière d'aborder la réalité physique [1].

## II

Les erreurs auxquelles nous venons de faire allusion, et qui viciaient l'ancienne Physique, aggravaient d'ailleurs singulièrement la situation des défenseurs d'Aristote. Autant en effet la Physique d'Aristote méritait d'être maintenue dans ses principes premiers

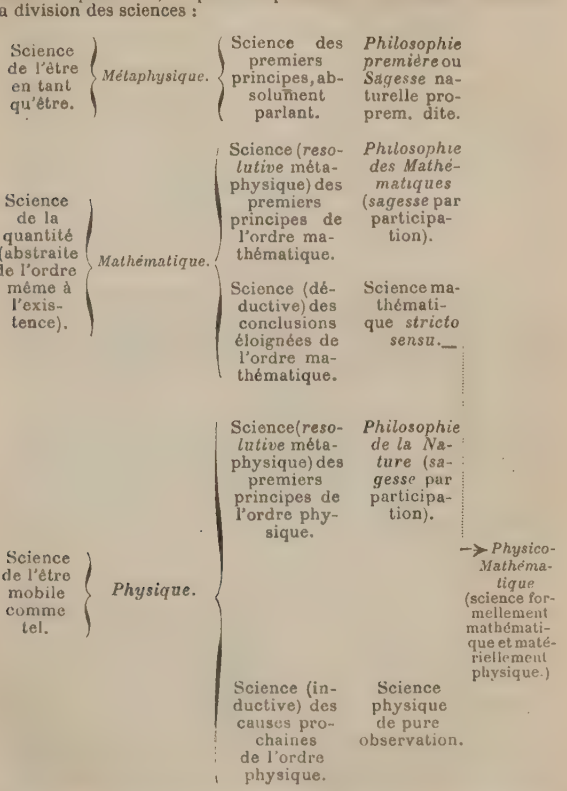
a. 3). En fait, les Modernes n'y ont été conduits que par l'altération pragmatique et utilitaire de la science que nous signalons plus loin (p. 198), et qui tend à faire de leur Physique, non plus une *scientia media* dont la Mathématique fournisse le principal *objet de spéculation*, mais au contraire une discipline pratique où l'homme *se sert* des Mathématiques comme d'un simple instrument pour l'action. — Toutefois la Physico-Mathématique tend d'elle-même à lutter contre cette altération, et à maintenir son type logique authentique : science matériellement physique assignant le *propter quid mathématique* des phénomènes, et donc déductive, (Cf. II, *Anal.*, II, 13), qui *explique*, moyennant certaines *hypothèses*, les régularités sensibles par les lois propres de la Mathématique. Ce type logique apparaissait d'une manière particulièrement claire dans les *scientiæ mediæ* des anciens (Musique et Astronomie), parce que celles-ci travaillaient sur certaines réalités de choix où resplendissait l'ordre géométrique (cas de l'Astronomie) ou arithmétique (cas de la Musique). Mais il commande également la Physico-Mathématique des modernes, en dépit du rôle (matériel) considérable qu'y joue l'induction.

Sur la notion de la science chez saint Thomas, voy. CAJETAN, *in* I, 1, 3.

1. Pour résumer en un tableau d'ensemble les diverses considé-

(théorie de la matière et de la forme, du continu, du temps, de la vie, etc.), — dans toute cette partie

rations exposées ici, on pourrait présenter de la manière suivante la division des sciences :




La Philosophie des Mathématiques doit, semble-t-il, être regar-

qui constitue proprement la *philosophie naturelle* [1], et qui établit la science du monde corporel et sensible dans une participation de la lumière du troisième degré d'abstraction, — autant cette Physique était faible et insuffisante dans la partie qui constitue proprement la science inductive, la science du *quia*, et qui s'applique à l'analyse expérimentale du détail des phénomènes. Erreurs dans la mécanique d'Aristote (méconnaissance de la *masse* en dynamique [2] et analyse mathématique insuffisante du mouvement et de la vitesse, explication du mouvement des projectiles par la propagation dans l'air d'une onde motrice ou par *l'antiperistasis* [3], croyance à une différence *de nature* entre les mouvements célestes, circulaires, et les mouvements terrestres, rectilignes, comme entre les corps célestes,

dée comme un chapitre particulier de la Philosophie de la Nature. Considérant en effet l'être réel de la quantité, qui est quelque chose de corporel, elle ne requiert point un degré d'abstraction spécifiquement différent de celui de la Philosophie naturelle. D'autre part cependant, en tant précisément que *résolutive* métaphysique, elle est supérieure à la Mathématique.

1. En ce domaine on ne saurait, croyons-nous, se montrer trop strictement attaché aux principes d'Aristote et de saint Thomas. C'est ainsi, par exemple, que le principe d'inertie accepté par la science galiléo-newtonienne comme une hypothèse commode, suggérée par l'observation commune, et d'ailleurs invérifiable, — relève de la philosophie naturelle ; et si cette dernière est contrainte de déclarer ce principe inacceptable au sens où l'entendaient Descartes et Galilée, ce sera à la science positive de reviser le langage dans lequel elle s'exprime, et de se mettre d'accord avec la philosophie.

D'autre part, certaines erreurs de la science antique peuvent être dues à une fausse interprétation des phénomènes, recouvrant comme d'un vêtement trop grossier une thèse philosophique vraie en elle-même. En pareil cas (par exemple pour la doctrine des *lieux naturels*, ou pour celle des *espèces intentionnelles* dans les milieux physiques) il faudra, loin de rejeter la thèse philosophique avec son écorce scientifique, la dégager au contraire et la purifier, en la prenant dans son sens le plus formel.

2. Cf. Duhem, *Le Système du Monde*, Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, Paris, 1913, t. I, p. 192. — Voir également Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, Léopold Voss, Hambourg et Leipzig, 1890.

3. Mouvement tourbillonnaire par lequel l'air chassé par le projectile reviendrait sur celui-ci pour le pousser plus avant. Cette

incorruptibles, et les corps terrestres, corruptibles, théorie des graves et des légers) ; erreurs dans la désignation des éléments simples des corps (théorie des quatre éléments), erreurs au sujet des Météores, de la Lumière (regardée comme instantanée), de la Terre (négation des antipodes, par exemple), et, par-dessus tout le reste, erreurs du système de Ptolémée en astronomie.

Toutes ces erreurs, pour graves qu'elles fussent au point de vue de la science positive, ne fournissaient en réalité contre la philosophie scolastique que des traits impuissants, car elles n'étaient point des conséquences nécessairement déduites des principes d'Aristote, et ne provenaient que d'inductions trop simples interprétant les phénomènes naturels d'une façon conforme aux apparences communes [1]. Mais pour un regard superficiel et selon la manière sommaire dont le monde scientifique a coutume de former son jugement, il n'était que trop facile d'imputer à la philosophie des Anciens les torts de leur science.

D'autre part, si les hypothèses qui portent sur la configuration du monde visible n'ont qu'un intérêt secondaire et fortuit pour l'intelligence pure, dont les certitudes métaphysiques ne dépendent en rien de la carte du ciel, par contre ces mêmes hypothèses, abstraction faite de leur intérêt proprement scientifique, ont une importance capitale pour l'imagination (qui

singulière théorie a été accréditée par Simplicius. Aristote lui-même et après lui Alexandre d'Aphrodisée et Themistius la regardaient comme absurde ; c'est pourquoi Aristote préférait la première explication, par l'ébranlement de l'air dû au déclenchement de l'appareil projecteur. Cf. Duhem, *op. cit.*, p. 371 et suiv.

1. Parfois même certaines erreurs de la science antique (par exemple la croyance à l'incorruptibilité des corps célestes, entraînant cette conséquence que les corps célestes et les corps terrestres ne devaient pas avoir la même matière première, ou encore la croyance à la génération spontanée) ne pouvaient qu'à grand'peine être raccordées aux principes de la Philosophie naturelle, loin de dériver de ceux-ci.

sans doute est au *point de départ* de toutes nos connaissances, mais à laquelle on ne saurait s'abandonner sans « péché » au *terme* de la connaissance métaphysique [1]). A ce point de vue la révolution causée en astronomie par le système de Copernic a joué dans l'histoire des idées un rôle sur lequel on ne saurait trop insister. Exploitée largement par les protagonistes de la Science moderne, dramatisée par la condamnation de Galilée, elle a pris pour les philosophes qui pensent comme vit la plupart des hommes, *in sensibus*, la valeur d'une révolution dans la conception métaphysique de l'univers intelligible, au lieu qu'elle n'est qu'une révolution dans la représentation scientifique de l'univers visible[2]. Parce qu'elle brisait des habitudes d'imagination séculaires, elle avait l'air d'évincer toute la science du passé ; parce qu'elle montrait que les apparences sensibles avaient égaré l'opinion commune en matière d'astronomie, elle fournissait un prétexte aux esprits confus pour mépriser les certitudes du sens commun en matière de philosophie ; elle leur fournissait aussi un prétexte pour feindre une opposition foncière entre la science et la théologie, et pour réclamer l'indépendance absolue des savants, parce qu'elle avait été censurée à tort par le Saint-Office, en un jugement certes déplorable, mais tout accidentel, et motivé surtout par les imprudences exégétiques et les provocations de Galilée. Parce qu'elle reculait beaucoup plus loin que ne faisaient les Anciens les limites du monde corporel, et donnait à l'imagination le vertige de l'immensité, on se hâtait d'affirmer l'infinité du monde, comme si

1. Cf. saint THOMAS, *in lib. Boet. de Trin.*, q. 6, a. 2.

2. « Les vues plus vastes que l'évolutionnisme scientifique a ouvertes et la marée montante de l'idéal social-démocratique ont changé le type de notre imagination, si bien que l'ancien théisme monarchique est vieilli ou en train de vieillir. » Ce texte de W. James (*Philosophie de l'Expérience*, trad. française, 1910, p. 28) fournit un exemple analogue — et plus gai — de ce que peut la logique des sentiments sur certains philosophes.

l'océan n'était pas aussi *fini* qu'une goutte d'eau ! Parce qu'elle faisait la Terre un tout petit globe dans l'univers, et qui n'était plus le centre matériel des sphères, on proclamait périmée la doctrine de la finalité, qui tenait l'être humain pour le centre idéal des intentions créatrices ; comme si la hiérarchie métaphysique des essences était liée au volume de la Terre ou à sa position, et comme si Dieu — *qui humilia respicit in cælo et in terra* — devait prendre moins de soin d'une petite boule en mouvement que d'une grosse boule au repos. Enfin, tandis qu'elle « humiliait » l'homme dans l'ordre corporel, en lui assignant un habitat géométriquement moins honorable, elle lui donnait occasion de s'exalter sans mesure dans l'ordre spirituel, en se regardant comme une pensée indépendante et souveraine, qui plane sur l'abîme d'une nature où tout est nécessité aveugle, et qui le mesure par sa science. En sorte que ceux-là mêmes qui introduisaient dans la philosophie moderne le principe de l'*égocentrisme*, et dont les descendants devaient faire tourner la vérité autour de l'esprit humain, s'indignaient vertueusement de l'orgueil du *géocentrisme*, et se drapaient dans leur humilité pour bannir de la science l'anthropomorphique considération des causes finales [1]. Si on s'imagine que l'univers est fini et que toutes les choses corporelles sont faites pour l'homme, c'est, écrivait Descartes [2], « qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles »,

1. Jamais les scolastiques, notons-le en passant, n'ont dit que les astres n'ont été créés *que* pour l'homme. « Creatura corporalis potest dici esse facta *vel* propter actum proprium, *vel* propter aliam creaturam, *vel* propter totum universum, *vel* propter gloriam Dei (ces quatre modes d'explication sont vrais en même temps). Sed Moyses ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod facta sunt [astra cæli] ad utilitatem hominum. » (Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 70, a. 2).

2. Lettre à la princesse Elisabeth, 15 septembre 1645 (Ad.-Tann., IV, 292.)

et que, « entrant dans une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries ». La croyance aux causes finales, dira de son côté Spinoza, ne provient que de l'égoïste ambition des hommes « d'employer la Nature à l'usage de leur cupidité aveugle et de leur insatiable avarice » : d'où une couvée d'illusions qui n'auraient jamais pu être dissipées, « nisi Mathesis, quæ non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset [1] ». Et Laplace écrira, lyrique et tranquille : « Séduit par les illusions des sens et de l'amour-propre, l'homme s'est regardé longtemps comme le centre du mouvement des astres, et son vain orgueil a été puni par les frayeurs qu'ils lui ont inspirées. Enfin, plusieurs siècles de travaux ont fait tomber le voile qui cachait à ses yeux le système du monde », — c'est une vraie révélation ; — « alors il s'est vu sur une planète presque imperceptible dans le système solaire, dont la vaste étendue n'est elle-même qu'un point insensible dans l'immensité de l'espace. Les résultats sublimes auxquels cette découverte l'a conduit sont bien propres à le consoler du rang qu'elle assigne à la terre, en lui montrant sa propre grandeur dans l'extrême petitesse de la base qui lui a servi pour mesurer les cieux... [2] »

## III

Pour lever le conflit qui mettait aux prises la Physique nouvelle et la philosophie d'Aristote, il aurait fallu des esprits d'une vigueur exceptionnelle, capables de

1. Spinoza, *Ethique*, pars I, Appendix (Van Vloten et Land, éd. 1914, t. I, pp. 68-69).
2. *Exp. du Syst. du Monde*, t. VI, 1846, p. 460.

discerner, derrière le nuage de confusions dont nous venons de parler, les lignes essentielles et la compatibilité foncière des deux disciplines, au moment même où toutes deux, l'ancienne en pleine décadence et la nouvelle encore en formation, étaient le moins conscientes de leurs limites. Malheureusement les scolastiques du XV^e^ et du XVI^e^ siècles étaient pour la plupart aussi déchus de la sagesse supérieure d'Aristote que des initiatives scientifiques du XIV^e^ siècle, et ne savaient manier, selon le mot de Melchior Cano, que de longues verges, *arundines longas*. Quant aux naturalistes, enivrés de leurs premiers succès et privés de toute lumière métaphysique dominante, ce n'est pas d'eux qu'on pouvait espérer une équitable appréciation des éléments du débat. Les uns et les autres étaient d'accord pour refuser de distinguer en fait entre la philosophie naturelle et la science inductive, les premiers liant, malgré les avertissements de saint Thomas [1], le sort de

1. Saint Thomas écrivait, par exemple, à propos du système de Ptolémée : « Licet enim talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvantur. » (*Com. sur le de Cielo*, lib. II, lect. 17). Cf. encore saint Thomas, *in I de Cielo, lect.* 3 : « Dicendum quod Aristoteles non fuit hujus opinionis, sed existimavit quod omnes motus cælestium corporum sunt circa centrum terræ, ut ponebant astrologi sui temporis ; postmodum autem Hypparchus et Ptolomæus adinvenerunt motus eccentricorum et epicyclorum ad salvandum ea quæ apparent sensibus in corporibus cælestibus, unde hoc non est demonstratum, sed suppositio quædam. »

*In lib. Boet. de Trinit.*, q. 4, a. 3, ad 8 : « Ad 8^um^ dicendum, quod opinio Ptolomæi de epicyclis et eccentricis non videtur consonare principiis naturalibus, quæ Aristoteles ponit, et ideo illa opinio sectatoribus Aristotelis non placet... »

Et surtout : « Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem : sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus cæli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, quæ non sufficienter probat radicem, sed quæ *radice jam posita ostendit congruere consequentes effectus* : sicut in astrologia ponitur ratio eccentricorum et epicyclorum ex hoc, quod *hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cælestes ; non tamen ratio hæc est sufficienter probans : quia etiam forte alia pont-*

la métaphysique d'Aristote à celui des hypothèses inductives de l'antiquité, les seconds confondant la jeune physique mathématique avec les plus rudimentaires et les plus fausses métaphysiques, matérialistes, hyzoloïstes, cabbalistes ou panthéistes, avec la métaphysique mécaniste surtout.

Il convient d'insister sur cette dernière confusion, dont l'influence s'est fait sentir sur tout le développement de la science moderne, et qui, au début, a complètement masqué aux Pères de la Physique nouvelle la vraie nature de cette science. Ils s'imaginaient en effet assigner les causes des choses, découvrir l'essence des corps et les raisons suprêmes de l'ordre physique,

*tione facta salvari possent* » (*Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1, ad 2). Saint Thomas précise là, en quelques lignes, la part de contingence inhérente à toute science physico-mathématique, qui, du fait même qu'elle n'est pas formellement physique, n'a affaire à la réalité sensible que pour « sauver les phénomènes ». Aussi bien la grande scolastique du XIII^e^ siècle et après elle l'Université de Paris, « du début du XIV^e^ siècle au début du XVI^e^ », a-t-elle donné, « touchant la méthode physique, des enseignements dont la justesse et la profondeur passent de beaucoup tout ce que le monde entendra dire à ce sujet jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle ». (P. Duhem, *Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée*, Ann. de Phil. chrét., juillet 1908). Un « réalisme impénitent » faussait au contraire les idées de Galilée sur la nature et la portée de la méthode physique (*Ibid*, sept. 1908).

Cf. enfin saint Thomas, *in Metaph.*, l. XII, lect. 10 (§ 2586, éd. Cathala) ; Aristote, *Météorol.*, lib. I, c. 7, 344 *a*.

Sur la part faite au probable par les Anciens en matière de Physique, voir par exemple saint Thomas, *in Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1 : « Ex hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, a pluribus dependet, scilicet a consideratione materiæ et formæ, et dispositionum materialium, et proprietatum quæ consequuntur formam in materia. Ubicumque autem ad aliquid cognoscendum oportet considerare plura, est difficilior cognitio : unde in *I. Posterior.* dicitur, quod minus certa scientia est quæ est ex additione, ut geometria ad arithmeticam. Ex hoc vero quod ejus consideratio est circa res mobiles, et quæ non uniformiter se habent; ejus cognitio est minus firma, quia ejus demonstrationes, ut in majori parte sunt ex hoc quod contingit aliquando aliter se habere : et ideo quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiæ operativæ, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quæ consideranda sunt in talibus scientiis, quo quodlibet si omittatur, frequenter erratur, et propter eorum variabilitatem. »

bref constituer une philosophie naturelle [1] ; et comme ils ne travaillaient, en raison de la nature même de leur science, qu'avec des notions quantitatives, ils étaient condamnés d'avance à n'admettre comme principes du monde corporel que l'étendue et le mouvement. Ce n'est donc pas seulement parce que la méthode physico-mathématique a été finalement dégagée par des penseurs antiscolastiques, que l'excès même de leur confiance en l'application des mathématiques à la nature sensible portait d'instinct au mécanisme, mécanisme empirique et vécu comme celui de Galilée, mécanisme systématique et doctrinal comme celui de Descartes et de Hobbes, c'est aussi parce que la poussée *naturelle* et irrépressible de l'intelligence vers l'être et les causes, rencontrant la méthode physico-mathématique, devait presque nécessairement faire prendre celle-ci pour une philosophie naturelle, c'est à cause de cette illusion en quelque sorte fatale que la nouvelle méthode scientifique s'est trouvée dès l'origine, en vertu des conditions historiques de sa genèse, toute prête à subir la contamination de philosophies erronées, et à entrer dans la dépendance d'une métaphysique telle que le mathématisme cartésien : accident inversement semblable à

1. L'on connaît les affirmations de Descartes : « Toute ma physique n'est que géométrie » (Lettre à Mersenne, éd. Cousin, t. VII, p. 121). « Je ne reçois point de principes en physique qui ne soient aussi reçus en mathématiques » (*Princ.*, 2e partie, a. 64). Et il explique : « Nam plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem quam Geometræ quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt; ac nihil plane in ipsa considerare, præter istas divisiones, figuras et motus ; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro mathematica demonstratione sit habendum. Et quia sic omnia Naturæ Phænomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicæ principia puto esse admittenda, nec alia etiam optanda. »

Huygens écrira de même : « Omnium effectuum causæ concipiuntur per causas mechanices, nisi velimus omnem spem abjicere aliquid in physicis intelligendi. » (*Tract. de Lumine*, p. 2).

celui qui avait lié la métaphysique d'Aristote aux théories erronées de l'ancienne physique.

Mais si la Physico-Mathématique est une Philosophie naturelle, si elle manifeste les essences et les causes en jeu dans le monde corporel, c'est une science formellement physique, son objet formel *quod* est la réalité physique ; et dès lors voilà subvertie et détruite la structure même de cette science, telle que les principes de la sagesse antique nous ont permis de la fixer. Elle n'est plus une science formellement mathématique et matériellement physique, elle devient une sorte de monstruosité, une science qui serait formellement physique par son objet *quod* et formellement mathématique par son médium de démonstration (objet formel *quo*).

C'est dire que la Physico-Mathématique, non plus telle qu'elle est selon son type logique authentique, mais telle qu'elle est trop souvent dans l'esprit des philosophes ou dans l'usage des savants, et telle que l'adore le « scientisme », n'est pas, en réalité, proprement une science, mais plutôt une sorte de discipline pratique, appliquant, comme à une matière brute, à de purs renseignements sensoriels recueillis sur le monde physique, une méthode qui les élabore mathématiquement, et en tire des formules régulatrices de l'industrie humaine. Il n'y a pas dans l'âme d'*habitus*, de vertu intellectuelle, de *science* enfin, qui réponde à la Physico-Mathématique ainsi conçue et mise en œuvre, à ce que la langue moderne nomme par excellence la Science. Cette Science-là ne réclame du physicien qu'une certaine formation mathématique (qui n'est même pas nécessairement l'*habitus* mathématique, comme chez le mathématicien, mais qui peut n'être que l'habitude ou l'accoutumance pratique de manier les formules) ; et qu'un certain art opératoire (qui semble tenir à la fois des arts serviles et de la logique) de combiner les expériences et de travailler leurs résultats pour les soumettre

au traitement mathématique. De là vient que non seulement la Physico-Mathématique ainsi déchue de son véritable type, mais toutes les disciplines formées et conçues à son imitation, tout cet ensemble de faits ou de documents, de formules, d'opinions ou d'hypothèses qu'on appelle la Science, dans le monde moderne, *cultive* si peu la raison, la développe intrinsèquement si peu dans sa propre ligne, parfois même la débilite et l'asservit d'une manière si affligeante.

Il est curieux de noter que Kant, victime de la conception que les gens du monde et les gens de lettres (et les savants eux-mêmes à leur suite) se faisaient au XVIII^e^ siècle de la Physique newtonienne, regardée par eux comme la vraie et authentique science formellement physique, a pris pour type de la science, et pour fondement de sa systématisation philosophique, précisément la pseudo-science dont nous parlons, et dont le caractère le plus remarquable est d'être à la fois : 1° *certaine* ; 2° incapable de nous faire rien *savoir* de *ce qu'est* son objet. Car la réalité physique, — qui constitue par hypothèse son objet formel, — est observée, pesée, mesurée, enregistrée par elle ; puis elle est traduite en symboles algébriques : elle n'est pas *sue*, en tant que réalité physique. De là l'espèce d'affinité ou de sympathie qui prédestinait l'une à l'autre la « science » des modernes et leur théorie de la connaissance [1].

Du seul point de vue de la critique des sciences, il est ainsi tout naturel que la réforme effectuée par Descartes avec des intentions immodérément dogmatistes ait abouti en moins de deux siècles au subjectivisme kantien ; et qu'à la fin on se soit trouvé en face d'une « science » non seulement toute *quantitative*, mais aussi toute *phénoménale*, au sens que les modernes attachent

1. Cette remarque pourrait être poussée davantage, on pourrait montrer comment bien des conceptions kantiennes, celle des « principes régulateurs » par exemple, recevraient un sens acceptable si on les *transposait* dans une théorie, non plus de la Connaissance en général, mais strictement de la Physico-Mathématique.

à ce mot. Ils continuent pourtant de l'appeler « science », parce que ce qui leur importe ce n'est pas ce qui importait aux Anciens : la conquête intellectuelle et spéculative de la vérité procurée à des hommes libres par des *qualités* perfectionnant leur intelligence et surélevant intrinsèquement leur humanité ; mais c'est avant tout, depuis Bacon et Descartes, la conquête *pratique* du monde sensible, pour la béatitude temporelle du genre humain, qui usant de *méthodes* automatiquement infaillibles [1], s'emploiera à dompter la matière et les forces physiques, — (et qui par là même augmentera indéfiniment sa dépendance à l'égard de celles-ci, et entrera sous la loi de fer du *factibile* matériel). Or la « Physique » des modernes, si elle ne nous apprend rien sur l'être de son objet, sur la nature de la réalité physique comme telle, nous met en état d'*utiliser* merveilleusement cette réalité ; aussi pour ceux qui jugent des choses au point de vue utilitaire et pratique, mérite-t-elle par excellence le nom de « science ».

C'est donc, en définitive, entre deux manières diamétralement opposées de concevoir et de vivre la science, c'est entre la Science spéculative, tournée vers la contemplation et par conséquent vers les réalités suprasensibles, et la Science utilitaire ou industrielle, tournée vers l'action, et par conséquent vers le monde matériel, c'est entre une Science à tendance essentiellement *théologique*, pour employer le langage d'Aristote, et une Science à tendance essentiellement démiurgique que le combat s'est livré à l'époque de la Renaissance et à

1. C'est ainsi que Leibniz, dans son rêve de *Caractéristique universelle*, tenait la méthode scientifique idéale pour un calcul qui dispensât de penser, et qui fût tel que « tout calculateur un peu exercé » se trouvât « incapable de commettre des erreurs lors même qu'il le voudrait » ; — « ut animus a rebus ipsis distincte cogitandis dispensetur, nec ideo minus omnia recte proveniant ». (Gerh., *Phil.*, VII).

Aussi « il faut réduire toute la science en figures et formules ». (*Phil.*, VIII, 79). Cf. COUTURAT, *La Logique de Leibniz*, Paris, Alcan, 1901, p. 101.

celle de Descartes. L'antique dissentiment qui, vu l'infirmité de la nature humaine, divise pour l'ordinaire les métaphysiciens et les savants (notons en passant que les Docteurs parisiens du XIV^e^ siècle, si remarquables comme savants, étaient de médiocres métaphysiciens, plus ou moins imprégnés d'occamisme), cet antique dissentiment devait alors, entre des métaphysiciens attachés à l'ancienne Science, mais en fait infidèles à la Sagesse, et qui voulaient constituer avec leurs formules une science des phénomènes, — et des savants ivres de la nouvelle Science, qui voulaient constituer avec leurs chiffres une philosophie première, devenir une opposition sans remède ; la lutte étant portée sur le terrain même de l'étude des phénomènes, on pouvait deviner d'avance quels seraient les vaincus.

*
* *

En résumé, on comprend aisément que pour ces trois raisons principales : 1° introduction de la Physique de la quantité, nouvelle science légitime en elle-même et nullement incompatible en droit avec l'ancien système des connaissances, mais entrée de fait en conflit avec lui ; 2° confusion de la Philosophie naturelle (et de la Métaphysique) d'Aristote, avec les fausses hypothèses de la science antique ; 3° erreur de fond sur la nature de la Physico-Mathématique, rendue solidaire de la Métaphysique mécaniste et d'une notion corrompue de la science elle-même, — le monde intellectuel ait dû presque fatalement être victime, au début des temps modernes, d'un immense malentendu. On comprend que la science moderne, qui en tant que science s'accorde harmonieusement à la philosophie de saint Thomas, ait travaillé dès l'origine, en tant que force historique, contre la philosophie chrétienne et pour les novateurs.

1918.

CHAPITRE VII

# DE LA MÉTAPHYSIQUE DES PHYSICIENS OU DE LA SIMULTANÉITÉ SELON EINSTEIN

## I

Nul ne peut se passer de philosopher, et moins que personne les grands initiateurs en matière de science, M. Einstein l'avouerait, je crois, volontiers. Mais combien il serait souhaitable que leur philosophie fût bonne ! Comme la plupart des savants modernes, Einstein semble avoir étudié plutôt sommairement les problèmes de la métaphysique et de la critique ; il est à craindre que sa pensée n'abrite beaucoup plus de postulats et de préjugés métaphysiques qu'il ne voudrait. Lui-même, si admirable que soit son génie de physicien, — qui s'accompagne du reste, les discussions d'avril 1922 au Collège de France ont permis d'en juger, d'une aimable simplicité, — il apparaît beaucoup plus comme un virtuose de l'immense clavier des signes que comme un contemplateur de l'être, ce qui vérifie la remarque souvent faite que la science moderne est moins une connaissance proprement dite qu'une sorte d'art, et de logique fabricatrice. Enfin ses idées sur les rapports de la géométrie et de l'expérience, comme la tranquillité avec laquelle il déclarait, à la *Société de philosophie*, à la suite de l'éloquente intervention de M. Bergson, que les événements ne

sont que des constructions mentales[1], montrent que sa manière de penser est entièrement dominée, sinon par le système kantien, du moins par les principes spirituels et les grandes préconceptions de l'idéalisme transcendantal.

Tout cela laisse intacte, sans doute, la valeur de ses théories scientifiques, en tant que pures théories physico-mathématiques, mais risque de gâter les hypothèses interprétatives qui les ajustent au réel, et tout le matériel conceptuel qui les enrobe, et le système de signes logiques qui, soutenant la symbolique mathématique, concourent à les exprimer, toutes choses accidentelles à la théorie physique prise à l'état pur, mais dont le savant lui-même, en fait, (surtout celui qui découvre), ne peut pas se passer, et qui représentent précisément ce qui parvient de la théorie physique, à titre de succédané pensable, à l'intelligence commune.

2. Parmi les présupposés philosophiques des conceptions d'Einstein, il y a une certaine vue de la nature de la physique et de ses exigences. Cette vue commande tout le reste. Elle met Einstein en possession d'une règle de discernement, d'un secret de méthode, qui le rendent à l'égard des autres comme un homme qui « juge par sa montre », — que dis-je, par toute une collection d'horloges ! — à l'égard de « ceux qui n'ont pas de montre ». « Il faut avoir une pensée de derrière la tête, disait Pascal, et juger de tout par là... »

Selon un procédé qui a fait la gloire de Socrate, — et que les sophistes n'ont pas laissé non plus d'employer, — Einstein, devant tout signe proposé dans le discours et devant toute notion, même et surtout la plus claire en apparence, demande : *qu'est-ce que ça veut dire?* Qu'est-ce que ça veut dire pour moi physicien? Excellent moyen de purification logique, mais

1. Cf. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, juillet 1922, (séance du 6 avril 1922), p. 197.

qui veut être mis en œuvre par le sage le plus averti et le plus fidèle aux intuitions naturelles de l'intelligence, sous peine de ne procurer à l'entendement qu'un simple jeu d'illusions.

— *Ça ne veut dire quelque chose pour moi physicien, que si ça signifie une* MESURE PHYSIQUE *qu'un homme pourrait prendre avec ses sens et des instruments dans telles ou telles conditions, d'ailleurs aussi fantastiques qu'on le voudra, du moment qu'elles sont imaginables*, voilà le principe fondamental, le roc philosophique, le saint des saints de la méthode einsteinienne.

Mon Dieu, on a parfaitement le droit de poser un tel principe, si du moins l'on sait ce qu'on fait alors, en réalité, et qui consiste seulement à poser les règles du langage auquel on a décidé de se tenir, autrement dit les règles des *définitions de nom* et de l'*utilisation* des concepts dans un système de signes donné. Ainsi on amène la science à plus de rigueur, et chacun sait d'ailleurs que « les définitions de nom sont libres ». Mais ce qui serait grave, c'est qu'on prétendît par là définir les *choses*, le *contenu même des concepts* qu'on emploie, et par conséquent les natures elles-mêmes, les natures intelligibles sur lesquelles la science travaille, et qui sont les mêmes pour le physicien et pour le non-physicien, pour le savant et pour l'ignorant, car elles ne dépendent pas de notre science, mais c'est notre science qui dépend d'elles. Or, c'est bien cette prétention qu'Einstein — non pas Einstein physicien, mais Einstein philosophe et métaphysicien (malgré lui peut-être) — émet avec une parfaite candeur, et comme une chose qui va de soi.

Écoutons-le : « Un concept ne commence à exister pour le physicien, nous dit-il, que si la possibilité est donnée de déterminer dans un cas concret si ce concept se trouve ou non réalisé. » *Pour le physicien*, pour l'usage du physicien, c'est parler sagement ; *transeat !* Mais continuons. S'agit-il de définir la *simultanéité*,

« il faut une définition de la simultanéité, telle que cette définition nous mette entre les mains une méthode d'après laquelle nous pourrons par exemple décider expérimentalement », c'est-à-dire par des mesures, « si deux coups de foudre tombant aux deux points A et B ont été simultanés ou non. *Aussi longtemps que cette condition n'est pas remplie*, je m'abandonne comme physicien (*et sans doute aussi comme non physicien !*) à une illusion, *si je crois pouvoir attacher un sens* à l'affirmation de la simultanéité. Avant que vous ne partagiez avec moi cette conviction, cher lecteur, ne lisez pas plus avant [1] ».

3. Obéissons donc à notre auteur, et ne lisons pas plus avant, car cette petite parenthèse : *et sans doute aussi comme non physicien !* nous concerne directement, nous qui n'avons pas l'honneur d'être physiciens, et elle prétend nous introduire subrepticement dans la métaphysique la plus fallacieuse. Si le physicien est fondé à dire : aucun concept n'est *utilisable pour moi* que si j'ai le moyen de le vérifier par une mesure expérimentale, la raison lui interdit de dire : aucun concept *n'a de signification* en lui-même que si j'ai le moyen de le vérifier par une mesure expérimentale, l'idée d'égalité quantitative, par exemple, ne signifie rien tant que je ne sais pas vérifier par des mesures expérimentales si deux grandeurs sont égales. Comme si, lorsque nous nous mettons en quête de vérifier expérimentalement si deux grandeurs sont ou ne sont pas égales, nous ne savions pas d'abord, et par une autre voie, ce que c'est qu'égalité !

C'est une faute si patente, aux yeux d'un philosophe, de confondre la *signification* d'un concept, ou la nature présentée à l'esprit par lui, avec l'*usage* qui

1. A. Einstein, Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, Vieweg, 1920, p. 14 (Trad. franc., p. 18). C'est moi qui souligne.

peut être fait de ce concept en telle ou telle discipline spéciale, et plus particulièrement de confondre une chose (un objet de concept) avec la mesure que nous en prenons par nos sens et nos instruments, qu'on hésite à imputer à qui que ce soit pareille méprise. Tout concourt à montrer cependant qu'Einstein commet cette faute. Et, certes, il n'est pas seul à la commettre. C'est le péché commun de ses frères les physiciens, comme des mathématiciens philosophant sur la nature. Henri Poincaré y est tombé avant lui. Ainsi que le remarquait, si je me souviens bien, M. Le Roy à la *Société de Philosophie*, des choses comme l'espace et le temps *sont*, pour les philosophes, et pour le vulgaire, avant d'être mesurées, mais pour les physiciens il semble qu'elles ne soient que par la mesure qu'ils en prennent. Il est admirable qu'après trois jours de discussions laborieuses un philosophe seul, et le plus idéaliste des philosophes, se soit trouvé pour formuler cette remarque de bon sens. C'est qu'à vrai dire Einstein ne fait que porter à l'absolu et ériger en maxime l'attitude pratique déjà manifeste chez un grand nombre de savants, lorsqu'il prend systématiquement les conditions de la mesure pour les conditions de la chose, et prétend définir le contenu intelligible lui-même de tout concept d'ordre physique par une possibilité de mesure sensible ; bref lorsqu'il réduit, à l'aide de quelques libres conventions, toute réalité physique à une manière déterminée d'effectuer mesure.

Une telle tentative poussée jusqu'au bout suppose cette décision dans l'arbitraire que Pierre Duhem regardait, avec le despotisme de « l'esprit de géométrie », comme la caractéristique du génie scientifique allemand. Elle suppose aussi toute une nichée de postulats philosophiques ; je signale ici les deux principaux. — Postulat *nominaliste :* les concepts de l'ordre physique n'ont pour contenu pensable (et tout concept est dans le même cas) que du sensible. — Postulat

qu'on pourrait appeler de l'*anarchisme mathématiste :* toute discipline scientifique doit, sur le modèle des mathématiques, construire de toutes pièces tous les concepts dont elle use, de sorte que la science, ne reconnaissant aucune sagesse supérieure dont elle dépende, constitue un système absolument clos, qui ne reçoive rien de ce fond universel et de ces primordiales appréhensions du réel où le sens commun et l'intelligence métaphysique ont à la fois leur domaine ; le physicien, par exemple, au lieu d'adapter à son usage le concept du temps fourni par l'intelligence commune, a le droit et le devoir de se construire à son gré, par un acte de sa souveraineté, un concept nouveau et tout différent, qui représentera à ses yeux *le temps*, le « temps réel ».

Ajoutez à cela quelques legs spéciaux du kantisme, en particulier de la théorie kantienne des *schèmes* et des *concepts empiriques*, réduits à une méthode pour appliquer une forme vide au sensible, au « phénomène »...

*
* *

4. Toutes ces remarques trouvent une illustration fort curieuse dans la manière dont Einstein prétend définir la simultanéité et établir la relativité de celle-ci. Je demande au patient lecteur de vouloir bien s'attarder un moment sur cette question, base logique de toute la doctrine (en tant que philosophique). Si le savant s'arrête sur les principes le moins longtemps qu'il peut, impatient d'essayer les conséquences, par contre il convient au philosophe, selon le précepte de Platon, d'être *prolixe sur les principes :* puisque la vérité de tout le reste en dépend, et que des principes bien discutés font avancer avec moins de péril d'erreur dans l'emmêlement des choses.

A l'origine de la synthèse einsteinienne il y a la

théorie de la relativité restreinte, et à l'origine de la théorie de la relativité restreinte, il y a la théorie de la *relativité de la simultanéité.* On ne saurait donc être trop prolixe sur cette dernière théorie. Qu'il soit d'ailleurs bien entendu que dans le présent débat la théorie physico-mathématique d'Einstein n'est pas mise en question (c'est l'affaire des spécialistes d'en examiner la valeur) ; nous ne visons que la philosophie de la nature et la métaphysique d'Einstein, et ne considérons la théorie de la relativité [1] que dans la mesure où les physiciens s'y arrogent, avec une merveilleuse présomption, le droit de reviser les notions communes de l'espace, du temps, de la simultanéité, dont l'élucidation appartient à une science supérieure qui dépasse entièrement leur compétence ; c'est l'office du philosophe de dénoncer de tels empiétements.

Einstein exige, nous l'avons vu, une définition de la simultanéité qui lui donne la possibilité de décider expérimentalement si deux événements sont ou non simultanés ; c'est-à-dire en réalité, une définition de la simultanéité qui ne soit pas autre chose qu'*une méthode de mesure pour constater la simultanéité.* Comment parvenir à une telle définition? Ah, il ne sera pas nécessaire de recourir à cette minutieuse et divinatrice investigation qu'Aristote appelait la chasse aux essences, *venatio τοῦ quod quid est ;* la définition cherchée sera fabriquée en vitesse. On supposera une voie de chemin de fer (rectiligne) sur laquelle on marquera deux points A et B. Au point M, milieu de la distance AB, on installera « un observateur muni d'un appareil (par exemple deux miroirs inclinés à 90°) lui permettant d'observer *simultanément* les deux points A et B ». On

1. C'est pourquoi il suffit à notre objet de considérer, comme nous le ferons dans cette étude, la théorie de la relativité *restreinte* (c'est-à-dire restreinte au cas des systèmes en mouvement rectiligne et uniforme les uns par rapport aux autres), et même, dans cette théorie, uniquement la question de la relativité de la simultanéité.

posera par une « libre convention » que la lumière met le même temps à parcourir la distance A ↣ M que la distance B ↣ M. Et on décrétera que deux éclairs produits en A et B « sont simultanés si l'observateur les aperçoit *en même temps* » dans son appareil [1].

« Simultanément », « en même temps », c'est moi qui souligne. Le lecteur attentif a déjà remarqué que cette « définition » ne définit rien du tout, puisqu'elle suppose le défini, tout autant que le célèbre « mouvement luminaire des corps lumineux » supposait la lumière : les deux éclairs produits aux points A et B

1. A. Einstein, *la Théorie de la relativité restreinte et généralisée*, traduction française, 10e mille, p. 19. « Vous me proposerez alors le moyen suivant de constater la simultanéité de deux événements. On mesure la distance AB en ligne droite le long de la voie, et l'on installe au milieu M un observateur muni d'un appareil (par exemple deux miroirs inclinés à 90°) lui permettant d'observer simultanément les deux points A et B. Si l'observateur aperçoit les deux éclairs en même temps, ils sont simultanés.

Ce procédé me satisfait bien, et cependant la question ne me paraît pas encore complètement éclaircie ; car voici une objection : « Cette définition me paraîtrait parfaitement exacte si je savais « déjà que la lumière met le même temps à parcourir la distance « A → M que la distance B → M, M étant le point d'où l'on observe « les deux éclairs. Mais pour le vérifier il faut supposer que l'on dis- « pose d'un moyen de mesurer le temps: on semble donc être enfermé « dans un cercle vicieux. »

Après quelques réflexions, vous me répondrez en manifestant avec raison un certain mépris : « Je maintiens néanmoins ma défi- « nition, car en réalité elle ne présume rien de la lumière. La seule « condition, en effet, que doive remplir la définition de la simul- « tanéité est de fournir, dans chaque cas réel, un procédé empirique « pour déterminer si elle est, ou non, réalisée. Il est indiscutable « que ma définition remplit bien cette condition. Dire que la « lumière met le même temps à parcourir le chemin A → M que la « distance B → M ne constitue pas, en réalité, une *supposition* ou « une *hypothèse* sur la nature physique de la lumière, mais une *con-* « *vention* que je peux faire librement, pour parvenir à une défini- « tion de la simultanéité. »

La *libre convention* dont il est ici question n'est pas faite seulement pour la voie, mais pour tout système d'inertie, quel que soit le mouvement (rectiligne et uniforme) de celui-ci par rapport à la voie et aux sources lumineuses liées à celle-ci, et elle introduit donc le postulat fondamental de l'« isotropie » de la propagation de la lumière pour tout système en translation uniforme (système d'inertie).

sont *simultanés* s'ils sont perçus *simultanément* par quelqu'un qui observe *simultanément* ces deux points. Je sais bien qu'Einstein ne cherche à définir ici que la simultanéité *à distance*, la simultanéité d'événements produits en deux lieux différents, et qu'il regarde la simultanéité *en un même lieu* comme une notion première, qui n'a pas besoin de définition, chacun sachant naturellement que deux événements produits là où il se trouve lui-même et perçus par lui *per modum unius*, dans un acte de perception indivisé, sont deux événements simultanés [1]. Mais par là même qu'il emploie le même mot « simultanéité » pour la simultanéité à distance et pour la simultanéité en un lieu donné, il atteste qu'il a dans l'esprit un *concept* de la simultanéité qui est le même dans les deux cas, et qui par suite est simplement répété, non expliqué, quand on *définit* ce qui est « simultané » en A et B par ce qui est perçu « simultanément » en M... C'est qu'en réalité il ne s'agit pas d'une *définition* proprement dite, mais d'une *méthode de mesure* ou d'un *critère expérimental* de la simultanéité ; on ne cherche nullement à *définir la simultanéité*, on suppose la simultanéité *déjà connue*, on fait appel pour cela à la notion (confuse mais véridique) que le sens commun nous en donne ; et l'on cherche un moyen ou une méthode de constater par des mesures sensibles si cette simultanéité est réalisée ou non dans tel cas ; (et certes, il n'y a nulle faute logique à se servir de la constatation d'une simultanéité en un lieu donné comme de critère expérimental d'une simultanéité à distance.) Mais une fois qu'on a inventé une telle méthode, on déclare qu'elle constitue la définition même, la seule définition de la simultanéité qui présente un sens (pour le physicien, et sans

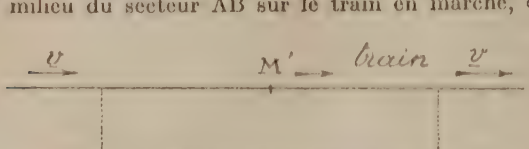
1. Cette simultanéité *en un même lieu* (coïncidence spatio-temporelle) est pour Einstein une simultanéité *absolue*, c'est-à-dire valable également pour les observateurs de n'importe quel système de référence.

doute aussi pour le non-physicien !) Et l'on substitue brutalement cette « définition » devenue intangible à la notion de sens commun qu'elle suppose, — et qu'elle va renverser, quand on l'appliquera telle quelle à des cas où elle ne convient plus : ce qui fait un bel exemple de prestidigitation logique. A vrai dire, en refusant de chercher une définition de la simultanéité en un lieu donné sous prétexte que cette notion est évidente par elle-même, on a relégué à l'arrière-plan le *concept* naturel de la simultanéité (l'objet de pensée, la nature intelligible désignée par le mot simultanéité) pour ne retenir que la perception sensible de celle-ci, autrement dit la simultanéité *sentie*, — le concept lui-même, dont l'esprit ne peut se passer, demeurant toujours là, mais en fraude et non défini, de telle sorte que par la suite on pourra d'un cœur léger, et sans même s'en apercevoir, le détruire tout en s'en servant. Tant il est vrai que dans l'usage commun et dans l'usage des sciences on peut bien, selon le précepte de Pascal, ne pas définir, discuter ni élucider les notions premières, mais qu'en philosophie il est indispensable de le faire, pour ne pas s'exposer à mettre la main sur un scorpion en croyant prendre un œuf ; rien n'étant plus utile ici que d'avoir de ces notions je ne dis pas une définition parfaite, ce qui est impossible, mais du moins une définition descriptive qui les délimite exactement, et empêche de les confondre avec ce qui n'est pas elles.

Quoi qu'il en soit, nous voilà en possession de la « définition » physique de la simultanéité (à distance). Que va-t-il s'ensuivre? Supposons que les deux éclairs A et B sont simultanés par rapport à la voie, c'est-à-dire que « les rayons lumineux issus des points A et B se rencontrent au milieu M de la distance AB comptée le long de la voie ».

« Supposons maintenant qu'un train extrêmement long se déplace le long de la voie avec une vitesse $v$ dans

la direction indiquée sur la figure. » Les voyageurs prendront ce train lui-même comme système de référence (système de coordonnées). Mais alors, si M' est le milieu du secteur AB sur le train en marche, « ce




point M' coïncide bien avec le point M à l'instant où se produisent les éclairs (instant compté par rapport à la voie) ; mais il se déplace ensuite vers la droite sur le dessin avec la vitesse $v$ du train. Si un observateur placé dans le train en M' n'était pas entraîné avec cette vitesse, il resterait constamment en M, et les rayons lumineux issus des points A et B l'atteindraient simultanément, c'est-à-dire que ces rayons lumineux se croiseraient juste sur lui. Mais en réalité il se déplace (par rapport à la voie) et va à la rencontre de la lumière qui lui vient de B, tandis qu'il fuit devant la lumière lui venant de A. L'observateur verra donc la première plus tôt que la seconde. Les observateurs qui prennent le chemin de fer comme système de référence arrivent à cette conclusion que l'éclair B a été antérieur à l'éclair A.

Nous arrivons donc au résultat capital suivant :

*Des événements simultanés par rapport à la voie ne le sont plus par rapport au train, et inversement* (*relativité de la simultanéité*). Chaque système de référence (système de coordonnées) a son temps propre [1]. »

1. A. Einstein, *La Théorie de la relativité restreinte et généralisée*, traduction française, Gauthier-Villars, 1921, 10e mille, p. 21-22. Nous traduisons *wichtige Ergebnis* par « résultat capital », qui rend mieux l'allemand que « fait capital ».

5. Tenons ce raisonnement pour correct. Que prouve-t-il? Que la simultanéité *ainsi mesurée* est relative. Mais la simultanéité *ainsi mesurée* suppose qu'on a admis dans tous les systèmes, — aussi bien dans le système considéré comme en mouvement (train) que dans le système considéré comme en repos (voie), — cette *convention librement posée* que la vitesse de la lumière par rapport au système est la même dans toutes les directions [1]; (c'est pourquoi l'observateur en M', s'il ne reçoit pas en même temps la lumière issue de A et la lumière issue de B, dit : les deux éclairs n'étaient pas simultanés). Or on a bien le droit de faire des conventions libres, mais pas de s'imaginer que le réel est tenu de s'y conformer. Tant qu'on n'a pas démontré (et c'est bien impossible) que la convention de l'invariance de la vitesse de la lumière en toutes directions (isotropie de la propagation de la lumière) pour tout système d'inertie quelle que soit la vitesse de celui-ci, répond au comportement *réel* de la lumière, le « résultat capital » qu'Einstein trouve au bout de son raisonnement signifie tout bonnement qu'*en nous tenant par hypothèse* à la méthode de mesure décrite plus haut, et choisie une fois pour toutes, *notre appréciation* de la simultanéité, la manière dont la simultanéité *apparaît à nos sens*, est forcément relative et varie avec le mouvement de l'observateur par rapport aux événements observés.

1. Ce principe de l'isotropie de la propagation de la lumière dans tout système en mouvement de translation uniforme est le postulat fondamental de la théorie de la relativité restreinte, le second postulat de cette théorie (entraîné immédiatement par le premier) étant celui de la constance absolue de la vitesse de la lumière dans le vide, pour tous les systèmes de référence en translation uniforme les uns par rapport aux autres. Cette vitesse est ainsi de 300.000 km. sec. *par rapport à n'importe quel fragment de matière* en translation uniforme (supposé choisi comme système de référence). Pour emprunter un exemple à M. Eddington, « une particule β, émise par du radium, peut se mouvoir avec une vitesse de plus de 200.000 km. sec.; mais pour un observateur qui lui serait fixé, la vitesse de la lumière serait encore de 300.000 km. sec »

A s'en tenir à cette signification fort acceptable, on distinguerait donc de la simultanéité réelle et du temps réel [1] une simultanéité *apparente* et un temps *apparent* (ou des temps apparents) que la physique, à la suite de certaines conventions, prendrait pour objet de ses mesures [2]. Quelle que soit la valeur des idées d'Einstein au point de vue scientifique, cela suffirait en tout cas à apaiser les scrupules des philosophes, et cela suffirait aussi, sans doute, à la théorie de la relativité prise comme pure construction physico-mathématique, encore que cela ne nous induise à aucun de ces *retournements intellectuels* où le zèle amer de M. Langevin se complaît.

Mais le « résultat capital » invoqué par Einstein a un tout autre sens aux yeux des relativistes, lesquels entendent bien travailler sur le temps « réel » et sur la simultanéité « réelle » [3] : donnant à ce « résultat », plus

1. Je parle de ce que les anciens appelaient le temps externe, temps du « premier mobile », ou de l'univers pris dans son ensemble, le mouvement du premier mobile étant la mesure réelle de tout mouvement et de tout repos ici-bas. « Unitas temporis, et instantis, vel etiam pluralitas eorum, non accipitur secundum quoscunque motus, sed secundum primum motum cœli, qui est mensura omnis motus, et quietis. » (Saint Thomas. *Sum. theol.*, III, 75, 7, *ad* 1.)

2. Ces temps apparents, en relativité restreinte, ne seraient autres que le mouvement des horloges fictives qu'on imagine synchronisées par signaux optiques de la façon indiquée par la théorie dans les divers systèmes en translation relative uniforme.

En disant que les simultanéités disloquées, les temps ralentis et les longueurs contractées d'Einstein sont des simultanéités, des durées et des longueurs *apparentes*, nous n'entendons point désigner par là une *apparence subjective* provenant de la façon dont les choses agissent sur nos sens et relevant des lois de la perception sensible, nous pensons à des *êtres de raison*, — ayant leur fondement dans les apparences sensibles, — construits par la science suivant certains principes et certaines conventions. C'est un peu, transposée comme il convient, la distinction établie par le vocabulaire kantien entre le *Schein* et l' *Erscheinung*.

3. Non qu'ils croient au *réel* au sens où la philosophie de l'être entend ce mot, mais au contraire parce que se refusant à considérer un tel réel (par opposition auquel se caractériserait l'*apparent*), toute la réalité passe de fait, chez eux, à l'apparent lui-même (au « phénomène »). Le vice logique que nous relevons ici, et qui vient

ou moins consciemment, valeur et signification philosophique, ou proprement physique (au sens où la physique est une philosophie de la nature), ils entendent que la simultanéité elle-même, *dans ce qui la constitue intrinsèquement*, est relative, — parce que pour ces petits-neveux de Kant ce qui constitue intrinsèquement la simultanéité n'est autre chose que son apparence, *l'apparence* que nos sens et nos mesures sensibles saisissent régulièrement sous ce *mot*, — en sorte que deux mêmes événements, *pris selon qu'ils existent dans la nature, selon leur relation dans la réalité même du flux du devenir*, sont réellement ou ne sont pas simultanés, sont à la fois et ne sont pas simultanés, suivant le système de référence auquel on les rapporte. Et qu'on le tourne et retourne comme on voudra, il faut avouer que c'est là un pur non-sens.

Ce qui est en jeu ici, c'est tout simplement l'intelligence même et la différence spécifique de la nature humaine. Pour la métaphysique larvée que professent non seulement les relativistes, mais un grand nombre de savants modernes, il n'y a rien d'autre dans les choses (dans les objets de science, dans les « phénomènes ») que ce que les sens comme tels en aperçoivent ; et l'intelligence, au lieu de percevoir elle-même au dedans des choses, par delà le sensible, un contenu

du refus de distinguer réalité et apparence, se rencontre dès l'origine des spéculations d'Einstein sur la relativité. Il explique par exemple (*la Théorie de la relativité*, chap. III) que la trajectoire d'une pierre qu'on laisse tomber de la fenêtre d'un train étant vue par le voyageur (si on néglige la résistance de l'air) comme une ligne droite, et par un piéton comme une parabole, il n'y a aucun sens à prétendre distinguer ce qu'est cette trajectoire en réalité et ce qu'elle est en apparence : elle est en réalité parabole par rapport à un système et ligne droite par rapport à un autre. Mais non : elle est *en réalité* ce qu'elle est comme figure tracée dans l'espace mathématique, immobile par définition, autrement dit ce qu'elle est pour un observateur qui serait au repos absolu. (Quand même, ce qui est une tout autre question, il *nous* serait absolument impossible de vérifier expérimentalement un cas de repos absolu, et de savoir par conséquent ce que cette trajectoire est en réalité).

intelligible, ne fait que coordonner le sensible sous des formes vides : au lieu donc de se servir des sens pour monter à un objet qui lui soit propre, elle est au service des sens pour malaxer, polir et usiner leur objet, et lui donner le dernier *fini* industriel. Voilà le grand *retournement* que nous devons à Kant, et qui consiste à vrai dire dans une *brutalisation* de la science humaine : la notion d'*animal raisonnable* se trouvant dès lors entendue dans un sens absurde, et l'homme, le savant moderne, étant désormais regardé comme un pur vivant sensitif pourvu d'une rallonge rationnelle et *unifiante*, autrement dit comme une brute pensante.

Y a-t-il un concept de la simultanéité, qui ne soit pas une forme vide ou un simple nom, mais qui nous présente un contenu intelligible, un objet de pensée, une nature? De cette chose — la simultanéité — qui appartient au monde sensible et qui est d'abord saisie par les sens (à titre de « sensible commun »), avons-nous, grâce à l'abstraction, grâce à la lumière de l'intellect actif faisant jaillir des images l'intelligible qu'elles enfermaient en puissance, une *perception intellectuelle?* Alors le sens commun — ou l'intelligence en son jeu instinctif et spontané — nous dit que deux événements sont simultanés quand ils ont lieu « en même temps » ou « au même instant », et la philosophie ne pourra que reprendre cette définition en l'élaborant et en la rationalisant, de manière qu'elle puisse subsister par rapport à toute durée, même aux durées qui, telle la durée des anges, telle surtout l'éternité de Dieu, sont essentiellement différentes de notre temps. Elle dira par exemple, — en entendant, par « instant » *l'indivisible de durée* en quelque durée que ce soit [1], — que deux choses sont

1. Ainsi toute l'éternité divine est un unique *instant* qui dure sans commencement ni fin, et qui coexiste à toute la succession du temps. Ainsi encore un même *instant* du temps discontinu des esprits purs (instant qui dure) peut coexister à une tranche plus ou moins longue de notre temps. Dans notre durée, au contraire,

simultanées si à un instant désigné dans la durée propre d'un être, l'une est donnée dans cette durée, et l'autre est aussi donnée, soit dans cette durée soit dans une autre. — Ainsi un philosophe s'intéressant aux questions qui concernent le monde des formes pures dira qu'il y a simultanéité entre le déroulement des événements du monde matériel et la connaissance que les esprits purs ont de ceux-ci par leurs idées infuses, cette connaissance et ce déroulement ayant lieu pourtant l'un et l'autre dans des durées essentiellement différentes : à tel instant désigné dans le temps de la matière, tel événement est donné dans celle-ci, et telle perception est donnée dans l'intelligence angélique. — A l'instant désigné, ces deux choses *sont* ou ne *sont* pas ; la simultanéité, ainsi définie dans ce qui constitue intrinsèquement son essence, refuse sous peine d'absurdité toute relativité.

Dira-t-on : une telle définition de la simultanéité est vaine en elle-même, parce que la proposition « à l'instant où une montre marque telle heure à New-York, tel événement a lieu à Paris » n'a pas de sens, un même observateur ne pouvant pas être à la fois à New-York et à Paris pour voir la montre ici et l'événement là? Ce serait tomber dans l'erreur *sensualiste* dénoncée tout à l'heure, oublier que la simultanéité dont nous parlons, la nature, la sorte d'être appelée simultanéité, n'est pas un objet d'imagination ou de sensation, mais un objet de concept, un objet d'intelligence, et que l'intelligence se représente précisément à la fois (ou comme objet d'un seul et même acte d'appréhension intellectuelle), quand elle conçoit leur simultanéité, l'événement qui a lieu à New-York et celui qui a lieu à Paris : elle les voit à la fois, je dis abstractivement et dans l'existence idéale qui convient aux pures notions,

l'instant ne dure pas, il est la limite indivisible entre le temps avant et le temps après.

s'il s'agit de l'intelligence humaine ; je dirais intuitivement et dans l'existence actuelle s'il s'agissait de l'intelligence angélique [1].

1. Un idéaliste répondrait sans doute que la simultanéité ne peut se concevoir que *par rapport à une conscience* (ce qui est très faux, car le fait d'être connues ou non connues, d'être en rapport ou non avec une conscience, ne change rien à ce que les choses sont). On lui demandera alors ce qu'il advient de la simultanéité par rapport à la « conscience » divine, et s'il faut dire qu'au regard de Dieu lui-même l'expression « tel événement arrivé au Calvaire et tel événement arrivé au Temple ont été simultanés », « tel événement arrivé à Éphèse et tel événement arrivé à Rome ont été successifs » n'a aucun sens? Si ces expressions ont un sens par rapport à une « conscience » qui voit tous les lieux à la fois et dont les « perceptions » ne dépendent pas de la vitesse de transmission de la lumière, alors la simultanéité « perçue » par cette « conscience » est la simultanéité *réelle*, — et c'est une simultanéité *absolue*. Quelqu'un répond : « Mais Dieu voit tout *ensemble*, le passé, le présent et l'avenir? » — Dieu voit tout ensemble *quant à son acte de connaissance*, certes, mais *quant aux choses connues* il ne voit pas que le passé, le présent et l'avenir, Adam et M. le capitaine Metz *sont ensemble* ou simultanés.

D'autres pensent que si nous n'admettons pas d'ordinaire que deux événements, successifs dans le temps propre d'un système, peuvent être simultanés — ou successifs en un ordre inverse — dans le temps propre d'un autre système, c'est seulement en raison du *principe de causalité*, et pour éviter que l'effet puisse se trouver antérieur à la cause ; en sorte que « le caractère absolu admis d'ordinaire pour la notion de simultanéité tient à l'hypothèse implicite d'une causalité pouvant se propager avec une vitesse infinie, à l'hypothèse qu'un événement peut intervenir instantanément comme cause à toute distance. » (P. Langevin, *La Physique depuis vingt ans*, p. 276). Cela signifie que ces auteurs ont complètement perdu le concept propre de la simultanéité, lequel est entièrement déterminé sans recours d'aucune sorte à la notion de causalité.

Il est, d'autre part, affligeant pour l'esprit d'entendre un savant mathématicien comme M. Borel énoncer les pensées suivantes : « Les lecteurs de ce Livre se convaincront en outre que les habitudes d'esprit qui nous ont conduits à nous figurer que nous avons la notion du temps en soi, indépendamment du lieu, sont peut-être bien de simples préjugés, dus à une généralisation hâtive et injustifiée des observations vulgaires faites à l'échelle humaine. En fait, ces observations n'ont pas plus de valeur que celles qui nous montrent, à une première approximation, la terre comme plate ou, si l'on préfère, les verticales en des points voisins comme rigoureusement parallèles. Celui qui a fait cette observation du parallélisme des verticales a de la peine à concevoir l'existence d'hommes vivant aux antipodes ; il n'y parvient que par une réflexion portant sur un ensemble complexe de phénomènes ; il en est de

Dès que nous nous donnons idéalement une durée, nous nous donnons aussi la simultanéité conçue et définie comme on vient de dire.

L'objet de pensée ainsi défini répond-il au réel sen-

même pour la notion du temps. » (E. Borel, préface à la trad. française du livre d'Einstein, *la Théorie de la relativité mise à la portée de tout le monde*, p. 15).

Il n'y a rien de commun entre le cas de la notion de « verticale », ou de « haut et de bas », et le cas de la notion de « temps » ou de « simultanéité ».

Dans le *concept lui-même* de verticale, ou dans celui de haut et de bas, il y a relation à un point de vue dans l'espace : de même que dans le concept de « parallèle » est inclus *par rapport à une ligne ou à une surface*, ou que dans le concept de « à droite » ou « à gauche » est inclus *par rapport à un sujet* (à un « observateur » dans l'espace), de même, dans le concept de « haut » ou de « bas » se trouve inclus *par rapport à tel ou tel sujet* (à tel ou tel système de repérage). La peine que certains ont eue jadis à admettre l'existence d'hommes vivant aux antipodes intéressait en réalité *l'imagination*, nullement *l'intelligence*, l'idée d'un *haut* et d'un *bas* absolus se rapportait à une certaine *image* du monde, due aux « observations » dont parle M. Borel, nullement au *concept* même de haut et de bas.

Au contraire dans le *concept lui-même* (je ne parle pas ici des méthodes de mesure, je parle du concept, de la notion intelligible, naturelle et antérieure à ces méthodes), dans le *concept lui-même* de simultanéité ou de temps il n'y a aucune relation à un point de vue dans l'espace. Cette relation est entièrement extrinsèque au concept, ajoutée à lui (*per accidens*) par les conditions de la mesure sensible, qui suppose nécessairement un observateur placé en tel ou tel lieu. Supprimons l'espace, considérons la succession des pensées qui se déroulent dans deux esprits, nous concevons d'une manière parfaitement déterminée, et sans rien modifier à notre concept de simultanéité, ce qu'est, dans le cas de ces deux esprits, *penser ceci ou cela en même temps*. Les « observations vulgaires faites à l'échelle humaine » et leur « généralisation hâtive et injustifiée » n'ont absolument rien à voir avec « l'habitude d'esprit » qui nous fait tenir la simultanéité pour absolue. Cette « habitude d'esprit » est une *nécessité objective*. Il y a contradiction interne à supposer deux mêmes événements qui, pris selon la réalité intrinsèque du devenir, seraient (je ne dis pas paraîtraient) seraient en réalité simultanés et en réalité successifs selon la condition spatiale (état de mouvement) où se trouve l'observateur.

La fiction du *solide indéformable* qui permettrait de transmettre instantanément un signal n'intervient nullement, elle non plus, comme le croit M. Becquerel, dans la notion (naturelle et philosophique) du temps absolu et de la simultanéité absolue. Elle intervient — et c'est tout autre chose — dans une Mécanique qui prétend *atteindre avec nos mesures* ce temps absolu et cette simultanéité absolue;

sible? Assurément, puisque c'est du réel sensible que l'abstraction l'a tiré. Et il est impossible de penser *simultanéité* sans l'avoir devant l'esprit.

Mais cette définition est-elle *utilisable* en physique? C'est une autre affaire. La physique travaillant sur des mesures sensibles, et devant vérifier ses concepts dans des observations effectuées *hic et nunc*, il se peut fort bien que la définition philosophique de la simultanéité ne soit pas pour elle d'un usage pratique, et qu'elle trouve avantage à la remplacer dans son système de signes par quelque succédané empirico-quantitatif. Nous sommes ici en présence du point de rupture entre la philosophie naturelle et la science physico-mathématique. Mais qu'on détermine ce succédané comme on le voudra, à la façon d'Einstein par exemple, l'essence de la simultanéité elle-même reste toujours ce que l'intelligence a conçu et défini.

6. Qu'on nous permette, pour rendre plus sensibles ces considérations abstraites, de recourir à un exemple un peu fol, mais dont la bizarrerie ne diminue pas l'exactitude. Supposons qu'il s'agisse, pour un physicien, de définir, non plus la simultanéité de deux événements, mais l'*accord* de deux êtres pensants. Rien ne compte, pour moi physicien, que ce qui est observable et mesurable, la définition cherchée n'aura de sens pour moi que si elle me fournit le moyen de vérifier par des mesures, dans chaque cas expérimental, si l'accord en question est ou non réalisé ! Supposons maintenant — puisque nous sommes en veine d'hypothèses, et qu'au surplus les relativistes, qui se plaisent, entre autres jeux, à imaginer la distance de la terre au soleil mesurée avec des mètres jetés en l'air les uns au-dessus des autres, nous donnent l'exemple d'une riche fantaisie dans le choix des conditions expérimentales. — supposons que les deux êtres pensants considérés — deux ultra-logisticiens, si vous voulez — s'expriment dans

un langage parfait et parfaitement déterminé, musical au besoin, qui soit, comme la symbolique universelle rêvée par Leibniz, un décalque absolu de la pensée. Je place mes deux êtres pensants le long d'une voie de chemin de fer, en deux points A et B suffisamment distants. Entre eux, j'installe un observateur avec un phonographe enregistreur, et je dis : si la courbe inscrite sur l'appareil enregistreur lorsque l'être pensant situé en A émet une phrase logistico-musicale est exactement superposable à la courbe enregistrée quand l'être pensant situé en B s'exprime à son tour, la pensée de ces deux êtres pensants est identique, ils sont d'accord : me voilà content, je tiens ainsi une « définition » physique de l'accord de deux pensées.

Mais j'installe maintenant mon observateur et son phonographe sur une locomotive, en laissant mes deux philosophes sur la voie, chacun à sa borne ; et je suppose toujours que la double observation est faite entre la borne A et la borne B, c'est-à-dire, cette fois, quand l'appareil enregistreur emporté à une grande vitesse par la locomotive s'éloigne de l'être pensant situé en A et se rapproche de l'être pensant situé en B. Qu'arrive-t-il alors? L'être pensant situé en A pense : « Je pense, donc je suis », et émet la formule logistico-musicale correspondante. L'être pensant situé en B pense : « Je pense, donc je suis », et émet la formule logistico-musicale correspondante. Mais il est clair que les ondes sonores étant par suite du mouvement de l'appareil enregistreur resserrées dans un cas, distendues dans l'autre, les deux courbes enregistrées ne sont plus superposables (effet de Döppler). Je ne lâche pas cependant ma « définition » de l'accord de deux pensées (je suis physicien, je le reste, j'ai librement posé cette « définition », je la garderai jusqu'au bout, fidèle à moi-même...) Que dirai-je donc? Je dirai hardiment que mes deux êtres pensants *sont d'accord* par rapport à la voie et *ne sont pas d'accord* par rapport à la loco-

motive, et que je suis en présence d'un fait capital, méconnu jusqu'à nos jours : la *relativité* de l'accord de deux pensées, la *relativité de l'identité.* Chaque système de référence a sa vérité propre ; et il n'est pas même possible de concevoir une pensée qui soit ce qu'elle est indépendamment d'un système de référence. Ce que je pense varie avec la vitesse relative des appareils enregistreurs de la pensée... — Voilà, je le veux bien, une enluminure fort grossière. Mais si éminent que soit Einstein en physique, on doit dire que ses considérations d'ordre proprement philosophique sur la simultanéité sont d'une qualité toute semblable à celle du raisonnement imaginé ici.

## II

7. Vains reproches ! s'écrieront les personnes qui après « deux années » de méditation silencieuse, comme M. Becquerel, ou « cinq mois » de « travail acharné », comme M. le capitaine Metz, ont compris qu'on s'est mépris sur le Temps depuis qu'il y a des hommes et qui pensent, et embrassé la résolution de briser avec les habitudes mentales des *attardés,* — vains reproches ! Vous vous attachez mesquinement à l'un de ces raisonnements imparfaits qu'il arrive parfois aux génies de nous proposer, pour présenter leurs découvertes à nos faibles esprits. Admettons que le raisonnement avancé par Einstein dans sa « Théorie de la relativité mise à la portée de tout le monde » boite d'une jambe ; il y a moyen de le redresser, et de le rendre irréprochable.

Au lieu de procéder *a priori,* comme le Maître, c'est-à-dire de supposer qu'on ne sait pas encore si la propagation de la lumière est réellement isotrope pour un observateur quelconque, et de poser une libre définition de la

simultanéité postulant, comme une *libre convention*, l'isotropie en question, quoi qu'il en soit du comportement réel de la lumière, nous partirons au contraire de l'isotropie de la propagation de la lumière comme d'un fait dûment établi [1] ; nous tiendrons que l'expérience de Michelson et Morley, et plus généralement les équations fondamentales de l'électro-magnétisme, *prouvent* que la vitesse de la lumière est la même dans toutes les directions pour un observateur quelconque, quelle que soit la vitesse (mesurée par rapport à un système d'inertie quelconque) du système d'inertie où est placé celui-ci.

Dès lors le critérium de la simultanéité choisi par Einstein perd toute apparence d'arbitraire. Si, réellement, par rapport à n'importe quel système d'inertie, la lumière met toujours le même temps pour parcourir suivant n'importe quelle direction la même distance, il est clair qu'on pourra toujours constater la simultanéité (à distance) de deux éclairs A et B, par la simultanéité (en un même lieu) de leur perception au point médian de la droite AB ; ce moyen de mesure « correspond bien à l'idée naturelle, au *concept naturel* de simultanéité » ; et par conséquent ce n'est pas une simultanéité apparente qu'il nous livre, c'est une simultanéité réelle. Des mesures exactes, fondées sur le concept naturel d'une réalité, doivent nécessairement

1. Cela est possible sans cercle vicieux, ajoute M. Metz, parce que les expériences sur lesquelles on s'appuie (celle de Michelson en particulier) sont des expériences où on ne mesure que des coïncidences « à la fois spatiales et temporelles » ; « et si on veut interpréter ces expériences, il suffit d'admettre comme prémisses : d'une part les résultats expérimentaux qu'elles donnent ; d'autre part cette idée, qu'il peut exister, en des points de l'espace différents, des époques, qui, pour un certain observateur, peuvent être considérées comme « simultanées » et servir à définir des *temps*, donc des *vitesses* par rapport à cet observateur » (André Metz, *la Relativité*, avec préface de Jean Becquerel, Paris, Chiron, 1923, p. 22). (Voilà donc, remarquons-le par parenthèse, un *concept* de la simultanéité à distance qui précède le *procédé de mesure* destiné à constater celle-ci).

nous renseigner sur cette réalité elle-même. C'est donc bien la simultanéité réelle, et non pas une simultanéité apparente, c'est donc bien le temps réel, et non pas un temps apparent, qui varie d'un système de référence à l'autre. Tandis que Pierre, immobile sur la voie au point M, ayant perçu en même temps les deux éclairs A et B, déclare en toute vérité : « ils étaient simultanés », le voyageur Paul, situé au point M' dans le train en marche, n'ayant pas perçu les deux éclairs en même temps, déclare de son côté en toute vérité : « ils n'étaient pas simultanés ».

8. Écoutons M. le capitaine Metz, qui prend à partie tous les détracteurs du nouveau Dogme physique, et que M. Jean Becquerel, dans une préface très décidée sinon très décisive, couvre de sa haute autorité.

Le temps d'Einstein, nous dit-il, « est simplement *le temps expérimental* dont parlent les métaphysiciens et M. Tout le Monde : c'est le temps mesuré, le temps vécu, et pas autre chose... Si on met un métaphysicien sur la voie du train d'Einstein avec ses deux miroirs conjugués, et s'il constate qu'il perçoit les deux éclairs en même temps, il sera obligé de constater que les deux éclairs sont effectivement simultanés, et que cette simultanéité est bien conforme au « concept naturel » que sa raison lui en donne : car il peut faire sur la voie l'expérience de Michelson ou toute autre, il sera obligé d'admettre l'isotropie de la vitesse de la lumière ; donc les deux éclairs sont *simultanés*, au sens métaphysique du mot, pour les métaphysiciens de la voie.

Mais si on place, au milieu du train, un autre métaphysicien, le raisonnement rapporté plus haut (qui est le raisonnement d'Einstein) nous montre que ce second philosophe percevra l'éclair-avant avant l'éclair-arrière ; or, lui aussi peut répéter l'expérience de Michelson, il sera donc obligé d'admettre que le critérium d'Einstein est bien *conforme, pour le wagon comme pour la voie, au concept naturel de simultanéité ;* or, l'application de ce critérium l'oblige à constater que les deux éclairs ne sont pas simultanés.

Conclusion : les mesures faites *en conformité* avec le concept naturel de simultanéité donnent des résultats mathématiquement différents pour deux observateurs (ou mieux : pour les observateurs de deux systèmes) en mouvement l'un par rapport à l'autre. Nous en « induisons » (c'est bien comme cela qu'on dit, n'est-ce pas, en Philosophie ?) nous en induisons que les concepts naturels en question désignent des choses qui sont, en soi, différentes. Personne, fût-il métaphysicien, ne peut aller contre ce raisonnement-là. La simultanéité, physique ou métaphysique (comme vous voulez, car c'est la même) *dépend de l'observateur.*

Du reste il n'y a pas deux vérités : le *temps* d'Einstein, c'est le temps de tout le monde, le temps qui régit tous les phénomènes physiques, chimiques et biologiques, qui, tous, peuvent servir d' « horloges ». C'est celui-là qui est relatif [1].

Voilà pourquoi il faut dire avec M. Langevin qu'un voyageur lancé dans un boulet à une vitesse inférieure de $\frac{1}{20.000}$ seulement à celle de la lumière, retrouvera, à supposer qu'il puisse revenir sur notre globe, l'humanité vieillie de deux cents ans, tandis que lui-même n'aura vécu que deux années de son temps ; son cigare et sa digestion, les mouvements de son cœur et de ses poumons, ses mouvements moléculaires intra-cérébraux, le flux de ses états de conscience, bref tout le rythme de sa vie et tous les événements survenus dans son boulet s'étant ralentis comme sa montre ; et la durée réelle du même événement, du voyage en boulet, « mesurée avec des horloges parfaites et exactement

1. André Metz, *op. cit.*, p. 94-95. Les mots soulignés sont soulignés par l'auteur. Notons que M. Einstein a tenu à manifester à M. Metz sa satisfaction de cette exégèse. Il lui écrit, pour la seconde édition de son livre, non seulement que celui-ci « répond à un véritable besoin », mais que la « réfutation des assertions inexactes des autres auteurs » y est « toujours exacte ». Nous savons ainsi que la philosophie personnelle d'Einstein est semblable à celle de M. Metz.

synchronisées avant le départ, — ayant été dans un système le centuple de ce qu'elle a été dans l'autre.

*
* *

9. Que répondre à tout ce discours? Il est si fragile qu'on ne sait par quel bout le prendre sans qu'il vous casse entre les doigts.

Une mesure bien faite nous renseigne sur le réel, certes ! (Elle nous apprend que dans telles conditions et moyennant tels procédés, le réel nous fournit tels chiffres). Mais *l'interprétation* de la mesure, sa signification physique, dépend, comme on l'a dit, de toute la théorie physique [1], et en tout cas de nos idées fondamentales sur la nature. Le critérium de la simultanéité choisi par Einstein ne correspond à notre concept naturel de la simultanéité, que si on regarde comme exprimant vraiment *ce qui est* (au sens absolu que le métaphysicien donne à ces trois syllabes) le grandissime principe qui commande toute la théorie de la relativité, le principe de *l'isotropie de la propagation de la lumière*, ou de la constance de la vitesse de la lumière dans toutes les directions, quelle que soit la vitesse du système d'inertie où l'on suppose placé l'observateur : ce qui

1. « Une mesure, si élémentaire soit-elle, écrit très justement M. F. Renoirte, professeur à l'Université de Louvain, implique la théorie physique tout entière, puisque l'instrument, au moyen duquel elle est faite, doit être construit et que ses indications doivent être corrigées en tenant compte de toutes les propriétés physiques. » (*La théorie physique*, Rev. néo-scol., nov. 1923.) Toute mesure dépend en particulier de la convention de l'invariance de l'étalon. Si l'étalon supposé invariant ne l'est pas en réalité (et il nous est impossible de savoir s'il est en lui-même réellement invariant), une mesure réellement effectuée par nous se trouvera, — sans que nous nous en apercevions, — ne pas correspondre à *ce qui est* réellement (c'est-à-dire aux dimensions mesurées à l'aide de l'étalon lui-même de la nature, ou d'un étalon idéal supposé réellement invariant). C'est ainsi que dans l'hypothèse de la contraction de Lorentz, les dimensions des corps et de nos règles *changeraient réellement* sans que nos mesures nous permettent de le savoir.

confère à la vitesse de la lumière « la propriété remarquable d'être une vitesse absolue tandis que toute autre n'est que relative », et « nous rappelle », selon le mot d'Eddington, « le symbole transfini *Aleph* du mathématicien, duquel vous pouvez retrancher n'importe quel nombre et qui reste encore identique à lui-même [1] ».

Or ce principe n'est qu'un postulat, aussi « pratique » qu'on voudra, nullement *démontré* cependant. La grande trouvaille d'Einstein a été de le postuler comme moyen par excellence de soumettre le domaine entier de la Physique au « principe de relativité » (principe des mouvements relatifs) qui règne en Mécanique depuis Descartes [2]. Il faut beaucoup de candeur pour

1. A. S. Eddington, *Espace, Temps et Gravitation*, Paris, Hermann, 1921, p. 74.

2. Ce principe énonce qu'étant donnés divers systèmes en mouvement de translation uniforme les uns par rapport aux autres (systèmes d'inertie), la forme des relations qui traduisent les lois des *phénomènes mécaniques* est la même pour les observateurs de tous ces systèmes : ce qui revient à dire qu'il est impossible à un observateur placé dans un système de déceler par aucun phénomène mécanique si son système est en mouvement absolu ; et que par rapport aux phénomènes mécaniques tout système d'inertie peut ainsi indifféremment être considéré comme en repos, et les autres comme en mouvement par rapport à lui. C'est là le « principe de relativité » *mécanique*.

Étendons ce principe à tout l'ordre physique. Nous aurons le principe de relativité *physique*, qui sous sa forme restreinte (restreinte aux seuls systèmes d'inertie) énonce qu'étant donnés divers systèmes en mouvement de translation uniforme les uns par rapport aux autres, la forme des relations qui traduisent les lois de *tous les phénomènes naturels* est la même pour les observateurs de tous les systèmes : en sorte qu'il est impossible à un observateur placé dans un système de déceler par aucun phénomène physique si son système est en mouvement absolu ; et que par rapport à tous les phénomènes physiques tout système d'inertie peut ainsi indifféremment être considéré comme en repos, et les autres comme en mouvement par rapport à lui.

Il n'est pas inutile de remarquer avec M. Michel La Rosa que le principe de la constance de la vitesse de la lumière, assumé par Einstein pour étendre à tout le domaine physique le principe de relativité de la Mécanique, va plus loin en réalité que ce principe sainement entendu. « Celui-ci n'exige pas du tout que la vitesse de propagation de la lumière [provenant d'une source extérieure au

s'imaginer que l'expérience de Michelson et les équations fondamentales de l'électro-magnétisme l'imposent comme une conclusion nécessaire. Elles ne l'imposent qu'avec le secours de toute une nichée d'hypothèses présupposées.

train et immobile par rapport à la voie] ait la même valeur pour les deux observateurs [observateur de la voie et observateur du train] : il veut seulement que l'observateur *O* placé sur la voie, lequel expérimente sur la lumière provenant d'une source *immobile par rapport à la voie*, et l'observateur *O'* qui se trouve dans le train et expérimente sur la lumière provenant d'une source *en repos par rapport au train* (et, par suite en mouvement avec le vitesse *v* de tout le train par rapport à la voie), trouvent des valeurs égales. » (M. La Rosa, *Scientia*, 1. X. 22, p. 235.) C'est parce que, *supposant d'abord avec Lorentz l'immobilité absolue de l'éther*, et voulant après cela accorder avec cette hypothèse le principe de relativité, il entend celui-ci comme affirmant l'impossibilité de déceler le mouvement d'un système d'inertie quelconque *par rapport à l'éther*, qu'Einstein a posé le principe de la constance de la vitesse de la lumière dans le vide.

Appuyé sur ce principe, il peut alors comprendre le *principe* lui-même *de relativité* en un sens particulier (au sens particulier de la *théorie* de la relativité), qui consiste non seulement à dire que les lois de la nature sont les mêmes pour les observateurs de tous les systèmes de référence en translation uniforme, mais encore *à choisir comme invariants des éléments tels* que leur invariance entraîne nécessairement la variation des dimensions spatiales et temporelles des corps de la nature. [Notons-le encore, à l'appui de la remarque de M. La Rosa : après avoir déclaré (*op. cit.*, trad. franç., p. 11) que dans le cas d'un corbeau s'envolant en ligne droite et d'un mouvement uniforme relativement à un observateur lié au sol, le principe de relativité est satisfait (et par conséquent la loi du mouvement du corbeau est la même pour l'observateur du sol et pour celui d'un train en translation uniforme par rapport au sol) parce que pour l'observateur du train le mouvement du corbeau est encore un mouvement rectiligne et uniforme, bien qu'il soit de *vitesse* et de direction *différentes*, Einstein, cinq pages plus loin, déclare que dans le cas d'un rayon lumineux se propageant par rapport à la voie avec une certaine vitesse, le principe de relativité ne serait pas satisfait si la *vitesse* de la lumière n'était pas *la même* pour le train et pour la voie. « D'après le principe de la relativité, *la loi de propagation de la lumière, de même que toute autre loi*, devrait être la même, que l'on choisisse le wagon du train ou la voie comme système de référence... Que sa *vitesse* par rapport au wagon soit différente, cela est en contradiction avec le principe de relativité. » Il y a là une équivoque sur le mot loi.]

On pourrait dire que la théorie de la relativité est comme un *déplacement d'absolu*, et elle mériterait d'être appelée, en un certain sens, *absolutiste* tout autant que *relativiste*. Si elle fait varier

Le mérite de l'expérience de Michelson[1], ce qui a fait sa célébrité, et permis aux coryphées d'Einstein d'en étourdir les oreilles du public, quitte à la traiter ensuite

le temps et les dimensions spatiales avec le mouvement du système de référence, c'est parce qu'elle cherche une *représentation du monde* indépendante de tout système de référence, un corps de relations, un univers-phénomène qui ait le même privilège d'invari nce absolue que la « chose en soi ». Sur cet aspect de la théorie de la relativité on trouve dans l'ouvrage déjà cité de M. Eddington des passages particulièrement suggestifs (cf. pp. 38, 39, 57, 222-225).

Le principe de relativité *physique* entendu à la façon des relativistes (cf. P. LANGEVIN, *La Physique depuis vingt a s*, chap. VI et VIII) est présenté comme une extension par analogie du «*principe de relativité géométrique* », mais on ne s'aperçoit pas que ce qui, en géométrie, est *relatif* et *varie* avec le système d'axes choisi, de manière à assurer l'invariance des propriétés des figures ou leur indépendance à l'égard de tout système d'axes, bref le caractère absolu des figures, ce sont des coordonnées qui ne représentent *aucune entité géométrique*, mais purement et simplement la distance des points de la figure aux plans des axes. Tandis que les dimensions des corps et le temps sont des éléments réels, des entités mécaniques et physiques. On frappe ainsi de relativité certains éléments *réels* (temps, dimensions), pour rendre absolues ou invariantes certaines relations (exprimant les lois de la nature). (Un peu, — qu'on excuse la grossièreté de la comparaison, — comme si pour maintenir invariante la relation qui mesure la taille apparente de Pierre, on décidait que quand Paul s'éloigne de Pierre, la longueur du mètre lui-même dont se sert Paul diminue suivant la même loi que la grandeur apparente de Pierre).

Quant au principe classique de relativité *mécanique*, sur lequel on s'appuie pour trouver ainsi dans le domaine physique, par voie d'extension progressive, un analogue au « principe de relativité géométrique », il signifie, non pas sans doute qu'il n'y a pas de mouvement absolu (thèse philosophique), mais bien (thèse scientifique) qu'aucun phénomène mécanique, — et, en étendant le principe à tout le domaine physique, aucun phénomène physique, — ne peut déceler *le mouvement* ABSOLU. Ce qui n'entraîne l'impossibilité pour un observateur placé dans un système (d'inertie) de déceler par aucun fait physique *le mouvement de ce système* RELATIVEMENT à un autre (à l'éther par exemple), que si on a fait d'abord de cet autre système, — *contrairement au principe de relativité*, — un système en repos absolu, ou si l'on suppose que tous les faits physiques accessibles à l'observateur dépendent de sources et de milieux entraînés avec lui.

1. On sait que cette célèbre expérience consiste à « comparer le temps que la lumière met pour parcourir aller et retour la distance qui sépare deux miroirs portés sur un même support, quand la ligne qui joint les miroirs est orientée dans le sens de la translation de la terre sur son orbite et quand elle est orientée dans le sens perpendiculaire à cette translation. En admettant que la terre se

en parente pauvre, ce n'est pas seulement sa valeur technique et la façon vraiment digne d'admiration dont, au dire des juges compétents, elle a été conduite, c'est aussi, pour les théoriciens qui l'interprètent, qu'elle tend à établir un *fait*, qui contraigne l'esprit à juger que la réalité se comporte, oui ou non, de telle ou telle façon. Mais qu'il y a loin de la coupe aux lèvres ! Avant de conclure à la constance de la vitesse de la lumière, avec les conséquences qu'elle entraîne au sujet du temps, il faudrait examiner si, en bonne logique, nous ne serions pas tenus de reviser certaines vénérables opinions, si bien assurées semblent-elles, qu'on présuppose en interprétant ainsi l'expérience de Michelson [1], plutôt que d'admettre une notion absurde

déplace par rapport à l'éther, on doit s'attendre à ce que les durées comparées ne soient pas les mêmes, ce qui dans l'appareil de Michelson devait se traduire par un déplacement des franges de lumière et d'ombre produites par un phénomène d'interférence. Or le déplacement des franges attendu ne se produisit pas. » (F. Croze.) L'interprétation obvie, celle que M. Michelson lui-même (qui n'est pas relativiste) proposait au moment où il a fait son expérience, est que l'éther, au voisinage de la terre, est entraîné dans le mouvement de celle-ci. Mais on tient cette interprétation pour impossible, d'abord en raison de certains faits (expérience de Fizeau, phénomène de l'aberration), qu'on regarde comme inconciliables avec elle, — ce qui est conclure bien vite, car il reste toujours possible que quelque nouvelle hypothèse non encore découverte, et qu'on ne s'est d'ailleurs pas donné beaucoup de peine pour chercher, lève cette inconciliabilité, — ensuite et surtout parce qu'on ne veut pas toucher aux principes d'un édifice théorique (théorie de Lorentz) qui admet l'immobilité absolue de l'éther, et qu'on a choisi comme base.

Comme le remarque M. La Rosa, l'idée d'un entraînement partiel de l'éther, émise par Fresnel, n'a eu aucun succès à cause des difficultés de calcul que son introduction apportait dans la théorie électromagnétique de la lumière. Cela ne suffit pourtant pas à montrer qu'elle n'indiquait pas la bonne route.

1. « M. Jean Perrin. — Il est remarquable qu'un retour à l'hypothèse de l'émission, en admettant que les particules lumineuses sont émises par chaque source avec une même vitesse *par rapport à elle* dans toutes les directions expliquerait dans les conceptions de la Mécanique classique le résultat négatif de l'expérience de Michelson et de Morley quel que soit le mouvement d'ensemble du système... » (*Bull. de la Soc. française de Philosophie*, 1912, p. 34). Nous citons cette réflexion à titre de simple exemple

du temps ; il faudrait surtout, ce qui paraît beaucoup plus sensé, et exige beaucoup moins de frais, se demander si le fait en question (impossibilité de mettre en évidence le mouvement de la terre par rapport à l'éther) est aussi bien établi qu'on l'a dit : reprise en 1922, à une altitude de 1.800 mètres, l'expérience de Michelson, qui avait donné jusque-là des résultats

qu'on ne pense pas que nous voulions aucun mal à la théorie de l'ondulation, qui est une des plus belles de la physique moderne. C'est surtout, à vrai dire, l'hypothèse du non-entraînement par la terre du milieu de propagation de la lumière, avec les discussions expérimentales qui semblent l'appuyer qu'il faudrait soumettre à revision.

« Le débat *proprement scientifique*, écrit en son style bien connu, M. Bouasse dans sa réponse à l'enquête de *Scientia*, se réduit à ceci *qui n'a rien de sensationnel :* comment la matière agit-elle sur *notre* éther hypothétique ? Ne comprenez-vous pas, gros malin, qu'il existe pour les tenants de l'éther (considéré non comme existant réellement, mais comme une hypothèse commode) une infinité de généralisations possibles? Nous ne lâcherons *notre* éther qu'après une démonstration en règle que de toutes ces généralisations, aucune ne contient les phénomènes du second ordre (approximation du cent millionième). Au surplus nous sommes toujours en droit de vous répondre que, de ne pas avoir trouvé le biais, ne prouve pas son inexistence, et qu'au reste, comme systématiquement vous ne le cherchez pas, vous n'avez pas grand'chance de le découvrir.

« C'est se moquer du monde et tromper le public que de déclarer le résultat de Michelson-Morley incompatible *avec toute autre théorie* que celle d'Einstein. Que la théorie d'Einstein découle logiquement *de votre manière* d'interpréter cette expérience, d'accord : MAIS VOTRE INTERPRÉTATION N'A RIEN DE NÉCESSAIRE.

« Racontez des histoires à dormir debout aux lecteurs des journaux quotidiens ; mais ne croyez pas nous en imposer : nous savons la physique et son histoire aussi bien que vous, sinon mieux.

« *Notre* éther explique des milliers de *gros* phénomènes ; jusqu'à présent nous n'avons pas trouvé le joint pour qu'il nous donne trois phénomènes optiques si petits qu'il a fallu une technique admirablement perfectionnée pour établir le premier, que les deux autres sont fort douteux, et, *s'ils existent*, peuvent avoir des causes très différentes de celles que vous leur attribuez Là-dessus, vous nous sommez d'abandonner les lois *naturelles* de notre pensée, vous enfilez des raisonnements contraires au sens commun, vous nous accablez de formules mathématiques sans intérêt ; puis vous prenez un ton hiératique (du plus excellent comique) pour dire qu'il faut être très fort pour vous suivre.

« Vous oubliez qu'en définitive c'est nous, les physiciens de laboratoire, qui sommes juges en dernier ressort, qu'une théorie

négatifs, a donné cette fois un résultat positif [1], qui, s'il est confirmé, semblerait militer en faveur d'un entraînement de l'éther, complet ou presque complet aux

ne vit que si nous l'acceptons, et que nous nous soucions de vos turlutaines comme d'une nèfle pourrie. » (H. Bouasse, *La question préalable contre la théorie d'Einstein*, *Scientia*, 1. I. 1923, pp. 22-23. Les mots soulignés, sont soulignés par l'auteur). Cette réaction du *physicien expérimental*, du *physicien de laboratoire*, ennemi des « mathématiciens camouflés », à la théorie d'Einstein, est curieuse à enregistrer.

1. Voir *Physical Review*, 19e vol., 2, 1922 ; Dayton C. Miller : *Ether Drift Experiment at Mount Wilson Solar observatory*. Le résultat obtenu est positif, quoique beaucoup plus petit que les prévisions. En opérant ainsi à une altitude « où la densité de l'air est moins grande, en dehors d'une salle entourée de murs massifs emportant avec elle le milieu où se propage la lumière », « Miller a trouvé que les franges d'interférence se déplaçaient et que le déplacement observé était déjà égal aux 8/100es du déplacement prévu par la théorie classique de la lumière. Le grand physicien hollandais Lorentz, qui a été témoin de cette expérience, en a été fort impressionné. Si en effet elle était confirmée, la théorie d'Einstein n'aurait plus de base » (François Croze, professeur à l'Université de Nancy, *La Théorie de la Relativité est-elle confirmée par l'expérience ?* Conférence faite à la Société industrielle de l'Est le 22 mars 1923).

Les résultats de Michelson-Morley et ceux de Miller s'expliqueraient aisément si l'on admettait que le milieu de propagation de la lumière est entraîné par l'atmosphère terrestre (et par les murs de nos laboratoires) de telle façon que le « vent d'éther » soit nul ou presque nul au niveau de la mer (où l'entraînement serait complet, ou presque complet), et augmente avec l'altitude (où l'entraînement deviendrait partiel). Ajoutons, au sujet des expériences faites même à bas niveau, que dans une note du *Scientific American* du 12 juin 1920, « M. A. Henry rapporte que le professeur C. Miller, un des participants aux recherches de Michelson, lui avait communiqué que régulièrement, quand l'appareil n'était pas monté comme d'ordinaire à l'intérieur de la maison, mais à l'extérieur simplement sous une tente très légère, on avait observé un déplacement des franges d'interférence. Mais ne pouvant s'expliquer la chose on n'en avait pas fait mention. » (L. Warnant, *Les théories d'Einstein*, 1923, p. 86.) Cette note reçoit confirmation d'une communication faite à M. Louis Warnant par le professeur Wilson, de la Harvard University ; celui-ci précise en effet que si les expériences faites à bas niveau *en laboratoire fermé* ont toujours donné des résultats entièrement négatifs, par contre des expériences faites sur une petite colline près de Cleveland et *sous une tente légère* ont donné des résultats *légèrement positifs*.

De cette communication du professeur Wilson, et d'une autre de M. Ch. Lane Poor (professeur de Mécanique céleste à l'Université de Columbia) il ressort aussi que le chiffre de 8 % ou de

bas niveaux, plus faible à mesure qu'on s'élève, et qui en tout cas est bien désobligeant pour les théoriciens de la constance de la vitesse de la lumière.

Quant aux équations de Maxwell-Lorentz, elles ne nous mettent pas en présence d'un fait à interpréter, mais seulement d'une certaine texture de relations quantitatives, d'un symbole algébrique choisi comme le plus maniable en l'état actuel de la science, et qu'on ne saurait tenir pour l'expression directe des entités en jeu dans les phénomènes que si l'on n'a jamais réfléchi sérieusement à la nature de la théorie physique [1]. Il est très vrai que ce qui a réellement donné

10 %, pour les résultats positifs obtenus au Mont Wilson, chiffre auquel on s'est tenu pour rester dans une stricte sécurité scientifique, serait presque de moitié inférieur à la valeur des déplacements observés.

M. Louis Warnant, à qui nous devons ces informations, suggère avec raison l'idée de reprendre l'expérience de Michelson sur le Mont-Blanc. Les résultats de Miller au Mont Wilson ne font que montrer avec plus de force l'intérêt d'une telle expérience, dont la réalisation est éminemment souhaitable.

1. « Je vous entends, écrit encore M. Bouasse ; si les faits confirment la théorie d'Einstein, mes beaux raisonnements seront dans le pétrin ! Malheureusement pour vous, gros malin, votre raisonnement est inepte ; il montre une ignorance crasse de l'histoire de la Physique.

Fresnel fit une théorie de la réflexion totale en admettant un indice de réfraction *imaginaire au sens des mathématiciens*, c'est-à-dire contenant explicitement $\sqrt{-1}$. Suivant la même voie, Mac Cullagh et Cauchy construisirent une théorie de la réflexion métallique. Les formules déduites de cette hypothèse *parfaitement et délibérément absurde* sont d'accord avec les faits ; et vous savez, ou plutôt vous ignorez qu'il s'agit là d'un groupe de *gros* phénomènes autrement importants que les trois phénomènes en $10^{-3}$ dont vous vous gargarisez.

*De cette réussite a-t-on conclu que* $\sqrt{-1}$ *est réel ?*

Ignorez-vous, gros malin, qu'on tire la loi de Descartes de théories parfaitement contradictoires ? Comme on le sait depuis 1650, parions que vous l'entendez pour la première fois !

Si les faits confirment les *formules* de la théorie d'Einstein, nous conclurons que ces *formules* sont bonnes, pas du tout que la théorie est acceptable » (*Ibid.*, pp. 21-22).

On lira avec un intérêt et un profit particuliers la très remarquable étude de M. Michel La Rosa, professeur à l'Université de

naissance à la théorie d'Einstein, ce qui l'appelait dans le développement de la science, ce n'est pas l'expérience de Michelson, c'est le désaccord entre les équations de la mécanique classique et celles de l'électromagnétisme. Mais les équations et les lois de l'électromagnétisme, comme toutes les équations et les lois de la science physico-mathématique, nous disent bien comment semble aller la nature, j'entends quelles images numériques nous pouvons nous faire de ses manières d'agir, elles ne nous disent pas ce qu'elle est.

10. Si commode qu'il puisse être pour la science, la science elle-même ne nous contraint donc en aucune façon de tenir le principe de l'isotropie de la propagation de la lumière pour « démontré », pour ontologiquement vrai.

Mais on peut aller plus avant, et affirmer que le principe de l'isotropie de la propagation de la lumière,

Palerme, sur *Les antécédents historiques de la construction relativiste* (*Scientia*, I. X. 1923). Après avoir montré que la théorie de Lorentz entrait en conflit avec le principe de relativité admis par la mécanique classique, et que la fin qui s'imposait dès lors à Einstein était de concilier la théorie de Lorentz avec le principe de relativité de la mécanique, M. La Rosa écrit : « Cette fin pouvait être atteinte par une double voie : ou bien en modifiant la structure de la théorie, en en enlevant la notion de l'éther immobile et en retouchant ses équations fondamentales de sorte qu'elles pussent, sans inconvénients, coexister avec celles de la translation ; ou bien en modifiant les bases mêmes de la mécanique, précisément de manière que le mouvement de translation, défini d'une façon nouvelle, n'altérât pas les équations de la théorie.

Je ne crois pas m'exposer à des critiques fondées, si j'ose penser que la voie la plus naturelle eût été la première, justement parce qu'il devait apparaître *a priori* comme plus probable que la théorie électro-magnétique, tant à cause de sa jeunesse que de son ampleur, pouvait plus facilement renfermer des imperfections et des lacunes.

Cependant, Einstein a préféré entrer complètement dans la voie déjà tracée par Lorentz et conserver intact l'édifice théorique récent, en sacrifiant la vieille et glorieuse mécanique.

Cette voie qu'il a prise dès le commencement, et qu'il a constamment suivie dans tout le développement ultérieur de la théorie, est de caractère strictement mathématique (analytico-formel)... »

ou, ce qui revient au même, le principe de la constance de la vitesse de la lumière (la vitesse de la lumière est constante par rapport à n'importe quel système d'inertie ; mesurée par l'observateur du train en mouvement, la vitesse de la lumière émise par une source liée à la voie est la même que la vitesse de cette même lumière mesurée par l'observateur de la voie)[1] ne *peut pas* être l'expression de *ce qui est*, ne peut pas s'appliquer à la vitesse *réelle* de la lumière (en donnant à ce mot « réel » la signification ontologique qu'il a pour le philosophe et pour le sens commun). Cela apparaît clairement si quittant le domaine proprement physico-mathématique, nous portons la question, comme il convient (puisqu'il s'agit du réel lui-même), sur le terrain de la philosophie de la nature.

*Ou bien* en effet ce que nous appelons « vitesse » et « mouvement » désigne une réalité dans les choses, qui est là comme le fondement ontologique de nos mesures : le mouvement étant une certaine détermination qui affecte la chose et qui est donnée en elle, un passage de la puissance à l'acte à l'égard de lieux physiques à occuper (« ubications »), et la vitesse étant un certain mode réel du mouvement, un « nombre nombré » qui rapporte le mouvement aux mesures non de notre science mais de la nature elle-même, bien que nous ne puissions la saisir que relativement à nos mesures et à nos étalons à nous, comme dérivée d'une distance mesurée avec telles unités par rapport au temps mesuré avec telles unités.

Il est clair alors que la vitesse présupposant le temps et dépendant de celui-ci (c'est un non-sens, remarquons-le par parenthèse, de dire du temps qu'il va plus ou

1. Si pour chaque système la source est *intérieure* au système, et *à supposer l'entraînement du milieu de propagation*, (sinon le cas d'une source intérieure au système revient au cas d'une source extérieure), il est clair que la vitesse de la lumière sera constante pour chaque observateur. Ce n'est pas, évidemment, d'une telle constance qu'il est question dans la présente discussion.

moins vite), ce mode réel d'un certain mouvement qu'on appelle vitesse de la lumière ne saurait être le même pour deux systèmes d'inertie en mouvement l'un par rapport à l'autre, que *si* la transformation de Lorentz, par laquelle on passe du temps d'un de ces systèmes au temps de l'autre, s'applique à des temps eux-mêmes ontologiquement réels, autrement dit *si* la durée et la simultanéité prises dans leur réalité intrinsèque, comme propriétés existant dans les choses (flux continu de l'avant et de l'après dans le devenir, coexistence de deux événements à un même instant indivisible de ce flux,) sont relatives. Or la relativité et la dislocation du temps réel et de la simultanéité réelle impliquent contradiction.

Que tout aille plus lentement pour un monde de Gullivers dont le devenir s'écoulerait suivant un autre rythme que celui d'un monde de Lilliputiens, que ces Gullivers vivent un jour et absorbent trois repas pendant que les Lilliputiens vivent sept mois et prennent six cent trente repas, c'est une idée qui n'enveloppe pas de contradiction interne ; ce qui est simultané pour les uns est simultané pour les autres, ce qui est successif pour les uns est successif pour les autres, et c'est en réalité une même durée ontologique qui est vécue par les uns et par les autres avec une *mesure* et un rythme différents. Qu'un voyageur en boulet, par suite de sa translation très rapide, passe d'un temps mesuré selon le mode des Lilliputiens à un temps mesuré selon le mode des Gullivers, que son pouls et tous les phénomènes qui ont lieu dans son boulet, deviennent deux cents fois plus lents, cela aussi peut s'imaginer sans absurdité, quoi qu'il en soit de l'invraisemblance de l'hypothèse ; que, du fait même de ce ralentissement universel, il ne puisse en aucune façon s'apercevoir du changement, cela enfin n'est pas absurde non plus, c'est même une de ces banales remarques que la moindre réflexion sur la relativité de nos mesures a de tout temps

suggérées aux philosophes, et dont Henri Poincaré a fait un usage si peu mesuré.

Mais le cas du voyageur einsteinien dans son boulet est tout autre chose, et dans la mesure même où elle suppose ontologiquement réels les temps d'Einstein, la fiction de M. Langevin enveloppe contradiction. Ce qui est absurde en effet, ce qui implique contradiction, c'est de prétendre que le même voyage ait *des durées réelles* différentes, — je ne dis pas, encore une fois, une même durée, une même grandeur temporelle mesurée avec des unités différentes, — je dis des durées qui prises selon leur réalité intrinsèque elle-même, seraient réellement différentes, des grandeurs temporelles qui varieraient dans leur être, selon qu'elles sont mesurées par le voyageur ou par un observateur terrestre, de telle sorte que ce qui est *présent* dans la durée de l'un, par exemple tel événement produit sur la terre, serait réellement, si c'est un événement éloigné dans l'espace, plus ou moins *passé* ou plus ou moins *futur* dans la durée de l'autre, et qu'un seul et même instant, un seul et même indivisible de temps désigné dans une durée (non pas un instant qui dure, comme les instants du temps discontinu des purs esprits, mais un instant de notre temps continu d'êtres corporels, un instant qui ne dure pas) coexisterait réellement à un écoulement de temps dans une autre durée. Ce qui est absurde, c'est d'imposer au temps *réel* et à la simultanéité *réelle* une relativité qui est le propre des *relations de raison* variant avec l'observateur, et de prétendre que la distance qui sépare deux événements dans le temps, ou deux points dans l'espace, prise dans ce qui la constitue intrinsèquement, soit ceci ou cela selon l'observateur, que deux événements soient réellement simultanés ou réellement successifs à raison du mouvement de l'observateur ; bref que le changement de mesure provenant du changement d'observateur affecte la réalité même de la chose mesurée.

Puis donc que la relativité du temps réel est une absurdité, il est impossible que la vitesse réelle de la lumière soit constante pour tous les systèmes d'inertie, ce qui supposerait cette relativité. S'il arrive qu'en raison du choix de leurs unités de longueur et de temps les observateurs de deux systèmes en mouvement l'un par rapport à l'autre trouvent pour la vitesse d'un mobile un nombre identique, c'est que ce nombre ne traduit pas fidèlement la réalité qui est dans le mobile. Et ainsi le principe de la constance de la vitesse de la lumière ne s'applique pas à la vitesse réelle de la lumière, *parce qu'il y a une vitesse réelle de la lumière et que celle-ci ne peut pas être constante* par rapport à divers systèmes en mouvement relatif.

*Ou bien* ce que nous appelons « vitesse » et « mouvement » n'est rien dans les choses, vitesse et mouvement n'existent que comme nombre trouvé, comme mesure effectuée par un observateur, et il faut en dire autant de la durée ; et en ce cas, si le temps n'est pas autre chose que telle mesure effectuée par un observateur dans telles conditions, si la simultanéité n'est pas autre chose que telle constatation faite par un observateur dans telles conditions, on ne peut plus faire état des absurdités que nous venons de signaler, et qui ne concernent que le temps et la simultanéité pris comme des réalités ayant en elles-mêmes telle constitution intelligible, comme des objets d'intelligence existant dans les choses.

Telle paraît bien la vraie signification de la philosophie de la nature impliquée par la théorie de la relativité. Cette philosophie, transformant en affirmation métaphysique un point de vue propre à la méthode du physicien, tient que « *longueur* et *durée* ne sont pas des qualités inhérentes au monde extérieur », des « propriétés intrinsèques » des corps, « ce ne sont que des rapports entre les objets de ce monde et quelque observa-

teur bien déterminé »[1], ce qui est très vrai de la mesure de longueur ou de durée effectuée par nous, mais très faux du fondement ontologique de cette relation. Et comme elle détache ainsi des choses les dimensions spatiales et temporelles, il faut bien qu'elle en détache aussi le mouvement et la vitesse. Est-ce à dire que cette philosophie soit toute « relativiste » (au sens philosophique du mot) et tout idéaliste? Sa tendance foncière au contraire est réaliste et « absolutiste », en ce sens qu'elle est ordonnée avant tout à la recherche d'un objet invariant indépendant de tout point de vue particulier; M. Eddington, et tout récemment M. Meyerson [2], ont formulé là-dessus de très pertinentes remarques. Mais quoi qu'en disent ces pénétrants auteurs, elle cherche cet invariant au rebours des procédés du sens commun ; — non pas en effet du côté d'un *être* (substance revêtue de ses accidents, quantité, qualités, etc.) demeurant un et le même, dans sa réalité intelligible, sous la diversité des aspects et des mensurations sensibles, mais du côté de la mesure sensible elle-même, des relations numériques entre mesures effectuées par nous, de la représentation sensori-mathématique de l'univers ; — non pas au dedans des choses, et en un ordre étranger de soi à tout point de vue local ; mais dans l'extériorité de relations quantitatives qui doivent demeurer les mêmes de tous les points de vue possibles, dans une traduction mathématique du phénomène valable à la fois pour tous les observateurs imaginables. Elle ne conçoit ainsi l'absolu que comme « un relatif qui serait toujours le même quel que soit l'objet auquel il se rapporte » [3], tel le fameux $ds^2$ d'Einstein. Et pour parvenir à un tel absolu elle doit, —

1. A.-S. Eddington, *Espace, Temps et Gravitation*, trad. franç. Paris, Hermann, 1921, p. 43.
2. E. Meyerson, Le relativisme, théorie du réel, *Revue de Métaph. et de Morale*, janvier-mars 1924.
3. A.-S. Eddington, *op. cit.*, p. 102.

c'est en cela que ce singulier empirio-pythagorisme est idéaliste et relativiste, — regarder les propriétés dimensives des corps et des événements, leur longueur et leur durée, comme de simples aspects détachés des choses, de pures dénominations extrinsèques.

Il n'entre pas dans le dessein de la présente étude d'insister plus longtemps sur cet aspect de la nouvelle Philosophie de la nature, que certains physiciens relativistes, moins logiques peut-être que M. Eddington, seraient sans doute moins portés que lui à mettre en lumière. Ce que nous retiendrons seulement, et ce qui nous importe, c'est que si le mouvement et la vitesse ne sont pas des déterminations intrinsèques existant dans es choses, — comme d'autre part un objet de pensée est dit « réel », ainsi que le mot lui-même l'indique, selon qu'il est *dans les choses*, —alors, à proprement parler, il n'y a pas de mouvement réel ni de vitesse réelle, non plus que de temps réel. En ce cas le principe de la constance de la vitesse de la lumière ne s'applique pas à la vitesse réelle de la lumière, *parce qu'il n'y a pas de vitesse réelle de la lumière.*

Ainsi donc, si la vitesse est quelque chose dans le mobile, la vitesse *réelle* de la lumière n'est pas constante ; si la vitesse n'est rien dans le mobile, il n'y a pas de vitesse *réelle* de la lumière ; dans les deux cas la vitesse constante de la lumière, posée par le principe d'Einstein, et mesurée par les observateurs einsteiniens, n'est pas une vitesse réelle.

Essaiera-t-on d'échapper à ce dilemme en disant que l'on ne nie pas que la vitesse soit une réalité dans le mobile, mais que ne pouvant rien en savoir sinon relativement à un observateur déterminé, la vitesse comme nombre ainsi trouvé, la vitesse mesurée *hic et nunc* est la seule à laquelle le physicien puisse s'intéresser? Nous l'accordons volontiers. Mais on ne fait ainsi que revenir à la première branche du dilemme. Comme nous l'avons vu, la vitesse réelle de la lumière, qu'en effet le

physicien n'atteint que relativement à ses unités, cette vitesse *réelle* ne peut pas être constante pour des systèmes en mouvement les uns par rapport aux autres. Si par conséquent des mesures directes réellement effectuées sur la vitesse de la lumière par l'observateur de la voie et par l'observateur du train donnaient le même nombre, cela prouverait tout simplement qu'ils ont choisi leurs unités de la manière exigée par la transformation de Lorentz, cela ne prouverait nullement la constance de la vitesse réelle de la lumière, ni la relativité du temps réel et de la simultanéité réelle.

Le raisonnement d'Einstein, qui repose essentiellement sur le principe de la constance de la vitesse de la lumière, ne démontre la relativité de la simultanéité *réelle* et du temps *réel* qu'à condition de jouer sur les mots, et d'appeler réel non pas ce qui a une valeur ontologique, ce qui est dans les choses (et qui seul importe au philosophe), mais les apparences qu'enregistrent des mesures « réellement effectuées » — ou plutôt imaginées « réellement effectuées » par un observateur. Équivoque qu'on retrouve constamment dans les « démonstrations » des relativistes.

11. Si maintenant nous admettons, avec une saine philosophie de la nature, que la vitesse et le mouvement sont des réalités dans le mobile, qu'il y a dans la nature des dimensions réelles, des durées réelles et des simultanéités réelles, et si d'autre part nous supposons que la théorie physico-mathématique d'Einstein prise comme telle et dans son ordre propre est une bonne théorie, qui sauve bien les apparences sensibles et permet à la science de mieux analyser, dominer et coordonner les phénomènes (ce qui paraît assez peu probable au dire des physiciens de laboratoire, et d'autant moins probable qu'on vérifie les choses de plus près [1], mais ce

1. Il est à vrai dire assez remarquable de constater que la théorie de la relativité paraît, pour le moment du moins, très loin de

que le philosophe n'a pas compétence pour mettre en doute), — alors comment comprendre qu'un tel système, fondé sur un principe qui ne répond pas à ce qui est, et étendant sur le monde un réseau de mesures dont chacune, dès lors, ne répond pas non plus à la réalité qu'elle est censée exprimer, puisse cependant voir les points d'aboutissement de ses enchaînements algébriques vérifiés par les faits observés?

A vrai dire il n'y a pas là de quoi s'étonner. Une théorie physique est avant tout un système hypothético-déductif édifié *a priori* selon les convenances *artistiques* de la formulation algébrique, et qu'on *essaye* après coup, vêtement tout fait, sur les phénomènes ; pour qu'il y ait coïncidence entre le donné physique et les conclusions algébriques, il n'est nullement nécessaire que les principes de la théorie soient vrais : comme l'enseigne en effet la logique formelle, si du vrai ne peut jamais suivre le faux, du faux par contre peut suivre le

réussir auprès des physiciens de laboratoire, qui pour la plupart s'en désintéressent.

Aussi bien un examen critique approfondi des quelques faits eux-mêmes que l'hypothèse invoque en sa faveur (déplacement du périhélie de Mercure, déviation des rayons lumineux au voisinage du soleil, déplacement des raies spectrales) pourrait-il réserver quelques surprises, et montrer qu'ils sont tout autre chose que des confirmations. « On ne peut affirmer, écrit M. François Croze au terme de l'étude déjà citée, ni que le mouvement de Mercure soit conforme à la théorie d'Einstein, ni que les rayons lumineux soient déviés comme le veut cette théorie. On peut affirmer au contraire que, si les raies du spectre du soleil sont déplacées vers le rouge, leurs déplacements ne suivent pas les lois posées par Einstein. » (*loc. cit.*, p. 23.)

Ajoutons que le périhélie de Saturne tourne également plus qu'il ne devrait de 44'' par siècle, et que Saturne est beaucoup trop loin du soleil pour que la correction apportée par Einstein à la loi de Newton puisse rendre compte de l'anomalie. Il faut recourir à une nouvelle hypothèse d'ailleurs peu conforme aux données de l'astronomie, pour mettre Saturne d'accord avec la théorie. (*Ibid.*, p. 10.)

Les relativistes paraissent plus heureux, au moins jusqu'à nouvel ordre, avec les expériences portant sur l'inertie des électrons, en particulier avec celles de MM. Guye et Lavanchy, dont les résultats concordent d'une façon très précise avec la loi de Lorentz-Einstein.

vrai. En sorte que toute théorie physico-mathématique comporte un résidu inamissible de gratuité, et qu'il serait vain de vouloir prouver qu'elle est nécessitée en raison par rapport au réel. Dans le cas de la théorie d'Einstein, — toujours à supposer que l'expérience en vérifie réellement toutes les conclusions, — on aurait affaire à un jeu d'erreurs compensatrices qu'on est en droit de croire assez fréquent dans la mathématique du sensible, mais qui se produirait ici sur une très vaste échelle.

Cette compensation logique perdra d'ailleurs beaucoup de son apparent mystère si nous réfléchissons que la théorie de la relativité consiste avant tout, semble-t-il, — on excusera l'à peu près de cette vue sommaire, — à supposer que les mêmes événements absolus (coïncidences spatio-temporelles, événements rapportés au lieu même où ils se produisent), identiquement constatés par les observateurs de tous les systèmes possibles, et qui doivent être reliés entre eux, par chacun de ces observateurs, dans un réseau de grandeurs spatiales et temporelles, sont reliés ainsi par des grandeurs spatiales et temporelles *dont la mesure et la dimension même varie* d'un système à l'autre, en sorte que les relations en question *demeurent les mêmes* pour tous les systèmes, malgré les différences dues au mouvement des systèmes les uns par rapport aux autres. Cette variation dans la dimension des grandeurs spatiales et temporelles apparaît comme une *fiction* destinée à compenser l'élimination des effets de cette *réelle* diversité.

*
* *

12. Du caractère fictif ou imaginaire des temps einsteiniens, on peut donner une illustration palpable par des considérations tirées de la réciprocité des systèmes en translation uniforme les uns par rapport aux autres.

Ne parlons pas ici du voyageur de M. Langevin à son retour parmi nous. Admettons qu'il ne peut être question de réciprocité entre lui et l'observateur terrestre, puisque la translation cesse d'être uniforme à l'instant du retour, et abandonnons à l'indignation des « relativistes » les arguments que M. Bergson développe à son sujet. Il reste que dans le cas d'un mouvement relatif rectiligne et uniforme, les deux systèmes considérés (par exemple celui de l'observateur terrestre et celui du voyageur de M. Langevin pendant le trajet aller) sont réciproques, et que tout ce qui se dit de l'un peut se dire de l'autre, chacun pouvant indifféremment être regardé comme en repos (et l'autre en mouvement) ou en mouvement (et l'autre en repos). Considérons donc, pour varier les plaisirs, l'aviateur de M. Eddington, qui se meut par rapport à l'observateur terrestre à une vitesse de 260.000 km. sec., et qui, supposons-le, s'en va pour ne pas revenir. Que nous expose M. Eddington? Cet aviateur fume son cigare, l'observateur terrestre fume le sien. Des observations faites à notre point de vue il ressort que le temps de l'aviateur est deux fois plus lent que le nôtre ; sa montre, son cigare, son cœur (ah ! le vol même de sa pensée vers la bien-aimée), tout pour lui marche deux fois moins vite : tandis que nous fumons notre cigare en une demi-heure, lui il met une heure à fumer le sien, mais il croit, au témoignage de sa montre, ne le fumer qu'en trente minutes. Réciproquement, des observations faites au point de vue de l'aviateur il ressort que notre temps est deux fois plus lent que le sien ; notre montre, notre cigare, notre cœur, tout pour nous marche en réalité deux fois moins vite : tandis qu'il fume son cigare en une demi-heure, nous mettons une heure à fumer le nôtre, mais nous croyons, au témoignage de notre montre, ne le fumer qu'en trente minutes.

Soit. Mais « bien que ce ne soit pas un problème d'un intérêt très pratique, il n'est tout de même pas mauvais

de se demander ce qui arrive quand la vitesse de l'aviateur atteint celle de la lumière »[1]. Alors, répond M. Eddington, cependant que, les longueurs dans la direction du vol étant contractées jusqu'à zéro, l'aviateur et les objets qui l'accompagnent sont réduits à deux dimensions, le temps pour lui s'est arrêté. Heureux champion ! Le voilà délivré du temps. « Aussi longtemps qu'il a la faculté de voyager avec la vitesse de la lumière, il possède l'immortalité et une éternelle jeunesse ».

Pardon, cher Monsieur, il est mort. D'abord parce qu'il est infiniment plat, ce qui est bien inconfortable, même quand le temps s'est arrêté. Ensuite parce que le temps s'étant précisément arrêté, non seulement la montre et le cigare, mais le cœur de l'aviateur, tout pour lui est fixé dans un immobile instant : or la vie est dans le mouvement, et, tant qu'elle subsiste, il n'y a pas d'instant où elle soit immobilisée.

Or maintenant, les deux systèmes étant réciproques, l'aviateur peut dire de nous tout ce que nous disons de lui. D'après ses observations à lui, c'est nous qui devons être infiniment plats, et fixés dans un immobile instant. C'est nous, donc, qui sommes morts. Diable ! *To be or not to be*, ça n'est pas une chose relative. Comme tous les observateurs ont également raison dans cette affaire, il faut dire que tous les observateurs sont morts. Douloureuse conclusion, dont la Physique ne se consolerait pas.

Il y aurait bien un moyen de sortir de l'absurde : ce serait d'admettre, avec M. Bergson, que tout système de référence étant immobile par définition, tous les observateurs, si on les prend — successivement — pour réels et réellement observants, sont interchangeables, chacun étant, dès qu'on le fait réellement observant, observateur immobile par rapport auquel tout le reste est repéré, de sorte que tout ce qu'on nous dit des per-

1. A. S. Eddington, *op. cit.*, p. 33.

ceptions et des jugements des observateurs en mouvement doit s'entendre, non de perceptions réellement éprouvées et de jugements réellement portés par des observateurs réels, mais de perceptions et de jugements *attribués* à des observateurs fictifs ou « fantasmatiques »; ce serait par conséquent, — pour revenir à notre aviateur, — de mettre au style indirect, en le rapportant au jugement de quelqu'un, ce que nous avions énoncé en style direct et en le rapportant au réel. On dirait ainsi qu'à entendre comme il faut la théorie, rien n'est changé ni pour l'aviateur ni pour l'observateur stationnaire, que leurs temps ne sont pas ralentis, ni leurs longueurs contractées ; qu'ils vivent tous deux, et se portent bien, dans une durée réelle qui est la même pour l'un et l'autre ; mais que, appliquant le critérium d'Einstein, et le postulat de la constance de la vitesse de la lumière, chacun *juge*, d'après des observations exactes et des calculs rigoureux, *que* pour l'autre toutes les longueurs sont contractées dans le sens du mouvement, *que* pour l'autre toutes les durées sont ralenties, *que* l'autre, s'il va aussi vite que la lumière, n'a plus que deux dimensions et voit le temps s'arrêter, enfin *que* l'autre doit croire, de son point de vue, qu'il en va tout de même pour son confrère.

Malheureusement cette interprétation de la théorie d'Einstein, si satisfaisante qu'elle puisse être pour la logique, est repoussée avec violence par Einstein et par les physiciens relativistes, et il semble bien en effet qu'on doive l'abandonner [1]. Il ne reste plus alors qu'à avouer que la théorie, si l'on donnait une signification ontologiquement réelle aux entités qu'elle met en jeu, comporterait des absurdités ; entièrement logique et cohérente comme système hypothético-déductif et synthèse mathématique des phénomènes, elle n'est

1. Voy. plus loin Appendice III.

pas, malgré les prétentions de ses partisans, une philosophie de la nature, parce que le principe de la constance de la vitesse de la lumière, sur lequel elle s'appuie, ne peut pas être ontologiquement vrai. Si elle ne tient pas pour fictifs, ainsi que le voudrait M. Bergson, les observateurs à temps ralentis et à longueurs contractées, c'est qu'elle-même elle n'est qu'une fiction qui réussit. Le temps relatif et la simultanéité relative sont des *êtres de raison mathématiques* qui permettent de capter les phénomènes physiques dans une vaste synthèse algébrique conforme au principe de relativité appliqué intégralement ; ce ne sont pas des réalités. Voilà ce que devrait affirmer une présentation correcte de la théorie. Tous les insoutenables paradoxes de la nouvelle philosophie de la nature se dissiperaient dès lors, le monde enchanté de concepts cabriolants que les chevaliers du relativisme ont contemplé dans la caverne de Montesinos se trouverait désenchanté, sans qu'il soit besoin de fouetter trois mille trois cents fois Sancho Pansa, et sans que la science elle-même et la théorie physico-mathématique proprement dite d'Einstein soient lésées ou endommagées en rien.

13. Toute cette discussion a pu sembler fastidieuse à quelques esprits légers, malgré le rare agrément du matériel d'images auquel elle nous a contraints d'attacher notre méditation. Trains, trottoirs roulants, voies de chemin de fer, bornes kilométriques à horloges, voyageurs en boulet, observateurs à cigares et à miroirs, ces gracieux objets tiennent dans l'actuelle Philosophie de la nature la même place que le jazz-band et le cock-tail dans la jeune Poésie (qui fut jeune hier, car l'horloge de la Poésie va plus vite encore que celle de la Physique.)

Cette discussion était cependant nécessaire, par là même que la notion de la « relativité de la simultanéité » est au principe de la nouvelle physique, et

commande tous ses développements idéologiques ; et il n'était pas inutile de voir, sur un cas éminent, comment une théorie physico-mathématique en elle-même admirablement construite, et d'un immense intérêt scientifique (quoi qu'il en soit de sa valeur expérimentale) peut, — lorsqu'on lui fait quitter le domaine des purs symboles mathématiques pour l'exprimer dans le langage de tout le monde, — subir (et cela peut-être dès l'origine, dans la tête même qui l'a conçue) une sorte de décalage, passer pour une expression directe des réalités de la nature prises dans ce qu'elles sont intrinsèquement, et par suite donner lieu à une parade pseudo-métaphysique, qui, pour être naïve et exécutée de bonne foi, n'en reste pas moins, de soi, une très pauvre bouffonnerie intellectuelle. Le malentendu risque d'ailleurs de se perpétuer sans fin, du fait que les savants, tout en employant un langage incorrect, continuent d'avoir dans l'esprit des pensées *scientifiques* correctes, qui les empêchent d'apercevoir l'absurdité des pensées *philosophiques* charriées et manifestées par le langage qu'ils emploient, et auquel eux-mêmes se laissent prendre. Cette aventure, qui se déroule à l'heure actuelle avec Einstein et le temps relatif, a déjà eu lieu avec Lobatchevsky, Riemann et la métagéométrie.

Mais pour faire les distinctions nécessaires, il faudrait que les physiciens renonçassent à l'ambition de nous livrer le réel tout cru, et comprissent que des jugements de mesure en effet relatifs, — qu'ils résultent d'un renseignement expérimental immédiat, ou d'une élaboration mathématique visant à tout traduire en un système de relations invariantes valables pour tous les observateurs, — ne sauraient passer pour des jugements déterminant ce qu'est la chose mesurée dans sa réalité ; en d'autres termes, et plus généralement, les *hypothèses*, au sens que ce mot avait dans l'ancien vocabulaire mathématique, les hypothèses imaginées

pour *sauver les phénomènes* ne nous renseignent pas sur la nature des choses.

*Hypotheses non fingo !* C'est le cri instinctif du physicien. Un peu de réflexion lui montre cependant que sa science appartenant, comme l'astronomie, à la catégorie des sciences « intermédiaires », matériellement physiques et formellement mathématiques, son rôle au contraire est de *faire des hypothèses*, c'est-à-dire de construire des images mathématiques de l'univers où puissent entrer le plus grand nombre de lois quantitatives expérimentalement vérifiées, sans prétendre pour cela pénétrer le réel physique en lui-même. Les physiciens modernes les plus avertis et les plus prudents s'en rendent compte. La nouvelle école s'applique à le méconnaître. Combien plus sage était Osiander, quand il écrivait, dans sa préface au *De revolutionibus orbium cœlestium* de Copernic : « L'objet propre de l'astronome consiste à rassembler l'histoire des mouvements célestes à l'aide d'observations diligemment et artificieusement conduites. Puis, comme aucun raisonnement ne lui permet d'atteindre aux causes ou aux hypothèses véritables de ces mouvements, il conçoit et imagine des hypothèses quelconques, de telle manière que, ces hypothèses une fois posées, ces mêmes mouvements puissent être exactement calculés, au moyen des principes de la géométrie, tant pour le passé que pour l'avenir... Il n'est pas nécessaire que ces hypothèses soient vraies ; il n'est pas même nécessaire qu'elles soient vraisemblables ; cela seul suffit, que le calcul auquel elles conduisent s'accorde avec les observations... Il peut arriver que des hypothèses différentes s'offrent à qui veut rendre compte d'un seul et même mouvement... Que personne, touchant les hypothèses, n'attende de l'astronomie aucun enseignement certain ; elle ne saurait rien lui donner de tel. Qu'il se garde de prendre pour vraies des suppositions qui ont été feintes pour un autre usage ; par là, bien

loin d'accéder à la science astronomique, il s'en écarterait, plus sot que devant[1] ». L'Aquinate avait dit de même, trois siècles auparavant, à propos du système de Ptolémée : « Bien qu'avec de telles hypothèses on *sauve les apparences*, cependant il ne faut pas dire qu'elles sont vraies ; il pourrait arriver en effet que ce qui apparaît aux sens, au sujet des mouvements célestes, soit sauvé aussi selon quelque autre mode non encore découvert par les hommes »[2]. L'espace-temps non euclidien avec sa nouvelle loi de gravitation, l'univers « cylindrique » d'Einstein, l'univers « hyperbolique » du professeur de Sitter ne sont pas plus *réels* que les excentriques et les épicycles d'Hipparque et de Ptolémée, et dureront vraisemblablement beaucoup moins.

## III

14. L'erreur philosophique des *relativistes* est de prendre un certain art scientifique de manier les mesures pour une philosophie de la nature.

La physique moderne a prise sur le réel par la mesure. La *mesure* des choses a pratiquement chez elle la même importance et le même rôle que la *nature* des choses dans la philosophie naturelle des anciens. Mais la

1. Cité par DUHEM, *Essai sur la notion de théorie physique*, Paris, Hermann, 1908, p. 78.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Comment. sur le de Cælo*, lib. II, lect. 17 — C'est là l'écho de la meilleure tradition hellénique. Posidonius écrivait par exemple, au rapport de Simplicius : « D'une manière absolue, il n'appartient pas à l'astronome de savoir ce qui est fixe par nature et ce qui se meut ; mais parmi les hypothèses relatives à ce qui est immobile et à ce qui se meut, il examine quelles sont celles qui correspondent aux phénomènes célestes. Il doit recourir pour les principes au philosophe de la nature. » — Ces idées, ajoute Duhem, qui expriment la pure doctrine péripatéticienne, ont inspiré maint passage des astronomes de l'antiquité; la scolastique les a formellement adoptées. (DUHEM, *La théorie physique*, Paris, Rivière, p. 61). — Cf. plus haut p. 195, note 1.

mesure, si elle correspond aux faits, ou plus exactement aux apparences observées, n'est cependant en rien la nature ou l'essence, et ne nous livre pas le réel en lui-même. Tous les malentendus viennent ici de ce qu'on ne distingue pas ce que la chose mesurée est intrinsèquement, dans son être, en particulier dans sa quantité mesurée avec l'étalon propre de la nature, — inaccessible à notre science, — et ce que la chose mesurée est extrinsèquement par rapport à des unités choisies par nous, dans sa quantité mesurée avec nos étalons accidentels. Ce que la chose mesurée est intrinsèquement et dans ses dimensions absolues le Physicien ne peut pas le déterminer, il n'atteint jamais que ce que la chose est extrinsèquement dans ses dimensions apparentes, relatives de l'essentielle relativité de nos procédés de mesure. Si réelles que soient les mesures que nous effectuons, puis interprétons et systématisons dans une théorie physique, — conformément par exemple à tel postulat destiné à donner à toutes les lois de la nature la même expression dans tous les systèmes de référence, — il se peut fort bien que ce que nous livre la mesure ne soit pas *ce qui est* purement et simplement, ce qui est *réel* au sens que le philosophe donne à ce mot.

De là le paradoxe logique offert par la physique einsteinienne. Cette physique se présente comme une réaction contre le mathématisme ; (il faut même noter qu'à ce point de vue elle nous débarrasse utilement de certaines superstitions modernes, en ruinant le faux prestige de la Mécanique classique, de la Physique « mécaniste », du principe d'inertie galiléo-cartésien, des actions instantanées à distance, en reléguant au rang d'êtres de raison mathématiques l'Espace infini et le Temps infini, réceptacles éternels et préexistant à la matière; et en restituant même en quelque sorte, d'une façon d'ailleurs fort sujette à caution, l'antique notion des « lieux naturels » et de la non-infinité du

monde.) Elle s'oppose au positivisme mathématique d'un Duhem, qui réduisait la théorie physique à un pur système d'équations sans signification physique, construit sur les données de l'observation ; elle n'admet dans la théorie physique et dans ses équations que ce qui a une signification physique, c'est-à-dire ce qui représente une mesure faite ou faisable avec des sens et des instruments : cela seul a droit de figurer dans la pensée du physicien. Elle prétend travailler exclusivement sur le réel physique. — Et cependant elle ne nous livre pas ce réel en lui-même, parce qu'elle se contente de le mesurer, sans le pénétrer intellectuellement, parce qu'elle travaille sur des mesures, non sur des natures. Le système de signes qu'elle nous propose peut présenter avec les faits, avec les apparences observées, les coïncidences les plus remarquables, il ne nous fait pas connaître *ce qui est*. Le temps d'Einstein n'est pas le « temps mathématique », séparé des choses et indépendant de tout mouvement réel, de la Mécanique rationnelle, mais ce n'est pas non plus le temps réel, le temps de la Philosophie de la nature ou de la Physique au sens aristotélicien de ce mot, la continuité de l'impermanence dans le mouvement : c'est une certaine méthode de figuration algébrique des mesures sensibles, c'est un succédané à la fois empirique et mathématique du temps réel, c'est une mathématisation du temps, à la fois beaucoup plus subtile et savante quant au calcul, et beaucoup plus liée au concret sensible quant à l'imagination, que celle, encore naïve, à laquelle procédait la Mécanique classique.

Tout cela revient à dire que la physique einsteinienne est une mathématique des phénomènes fondée sur un empirisme intégral. Interdisant à l'intelligence d'interpréter selon ses exigences propres, c'est-à-dire en fonction de l'*être*, la réalité sensible, elle est, ou du moins elle voudrait être une physique des données

immédiates de la Mesure, un peu comme la psychologie bergsonienne veut être une psychologie des données immédiates de la Conscience. Par là même elle confère un plus haut degré d'homogénéité à la science physico-mathématique, qui n'est que la science de la mesure des choses et de leurs relations quantitatives ; elle donne plus de cohérence et un absolutisme plus rigoureux à cette *langue bien faite*, — et elle la pousse à ce point extrême où le développement outré du type logique confine à la monstruosité.

15. Il serait ridicule de refuser son admiration à l'œuvre scientifique d'Einstein. Qu'elle doive durer plus ou moins que l'œuvre de Newton, qu'elle doive céder la place dans deux siècles ou dans dix ans, en tout cas elle apparaît vraiment, par l'ampleur et la fermeté de la synthèse comme par la puissance logique et la cohérence interne, comme une œuvre de génie. Peut-être même faut-il accorder aux relativistes qu'elle ne sort pas seulement des recherches de Maxwell, de Lorentz et de Poincaré, mais qu'elle est l'aboutissement actuel de l'effort séculaire de toute la Physique moderne, de toute la Physique de la Quantité.

Mais si l'on y voit une philosophie de la nature, si on demande au système de signes qu'elle compose de nous livrer, tels quels, la réalité physique, — et c'est bien ce que font les relativistes eux-mêmes, qui, infectés de nominalisme, ne conçoivent pas d'autre « réalité » que les apparences sensibles coordonnées par la science, — alors cette philosophie de la nature n'est plus qu'une grande misère métaphysique. Elle représente en particulier une régression intellectuelle considérable par rapport à la conception que Duhem se faisait de la Physique : conception grandiose d'un esprit supérieurement raisonnable, et qui reste la plus sage, si du moins la science physico-mathématique doit être une discipline indépendante, qui ne reçoit

rien de la philosophie naturelle [1] ; mais conception *trop* sage pour les hommes et *trop* prudente en elle-même, qui n'allait pas dans le sens où travaillent, en fait, les physiciens modernes, et qui, d'autre part, méconnaissait l'essentiel besoin de l'intelligence, de savoir par les causes. Maintenant, au contraire, on canonise ce qu'il y a de plus naïf dans les ambitions des physiciens, et l'on offre à notre désir naturel de connaître de soi-disant réalités fabriquées de toutes pièces. Et non seulement l'on repaît l'esprit d'illusions, mais au nom des exigences sacro-saintes de la Physique on travaille — avec cette méchante joie de détruire qui anime certains savants — à ruiner les axes naturels de la pensée. On affirme que s'il est impossible et absurde qu'un effet précède sa cause, c'est parce qu'il est impossible et absurde qu'aucune particule matérielle ou aucun signal aille plus vite que la lumière, ce qui fait dépendre la nécessité *métaphysique et première* du principe de causalité d'une nécessité d'ordre physique, qui, si absolue qu'on la fasse, reste de soi secondaire et dérivée [2]. Avec la complicité de quelques mathéma-

1. J'entends que sans l'atmosphère intellectuelle d'une conception philosophique de l'univers, l'impulsion vers la découverte (extrinsèque à la science *faite*, mais nécessaire à la science *se faisant*) et de bonnes conditions *heuristiques* risqueraient de manquer à la science physico-mathématique. Il y a quelque injustice, notons-le en passant, à confondre la philosophie physique de Duhem avec celle de Mach (fort grossière en comparaison), comme le fait M. Meyerson, dont les remarquables travaux épistémologiques se ressentent au surplus d'un dogmatisme physique outré.

2. Au reste on peut voir par la page suivante d'un éminent relativiste ce que devient le principe de causalité entre les mains de penseurs qui confondent si bien les choses elles-mêmes avec leur représentation dans l'esprit du savant qu'ils refusent de distinguer entre *une éclipse* et *les calculs qui la font prévoir*. « Donc si des événements rentrent dans un schéma déterministe, il n'y a rien qui puisse empêcher quelqu'un d'être sûr que tel événement arrivera, avant même son arrivée : un événement peut être la cause d'événements qui lui sont antérieurs. Ainsi l'éclipse de soleil de mai 1919 détermina certains de ses observateurs à s'embarquer en mars. On peut objecter que ce n'est pas l'éclipse elle-même mais les calculs

ticiens, ravis de découvrir, enfin ! que leur science est une science expérimentale et qu'elle vaut donc quelque chose, on fait de la pesanteur un chapitre de la géométrie, et on détermine les propriétés géométriques de l'espace à l'aide de données physiques empruntées à la science de l'existant sensible : brouillant ainsi d'une façon barbare l'ordre fondamental des disciplines intellectuelles et des degrés d'abstraction [1]. On s'écrie avec M. Hadamard que l'espace

qui avaient prévu cette éclipse, qui furent la cause de cet embarquement ; je ne pense pas qu'une pareille distinction soit possible étant donné le caractère indirect de la connaissance que nous avons des événements en général, à part ceux qui se produisent au point précis de l'espace que nous occupons. Un observateur qui aurait pour mission de porter toute son attention sur notre monde, constaterait que certains événements paraissent la cause d'événements dans leur futur, et d'autres la cause d'événements dans leur passé, la vérité étant que tous ces événements sont liés par des lois déterminées, les événements « causes » n'étant en quelque sorte que des foyers particulièrement visibles d'où rayonnent les liens qui les unissent aux événements « effets ». (A. S. Eddington, *op. cit.*, p. 64).

1. Les mathématiques modernes, viciées par la prétention (héritée de Descartes) de faire du Nombre et du Continu l'objet d'une science *spécifiquement une*, et entièrement désagrégées par une fausse interprétation des géométries non euclidiennes, sont devenues une discipline purement formelle, dont M. Russell a écrit très justement, dans une phrase célèbre : « Les mathématiques pures sont entièrement composées d'affirmations construites sur le modèle suivant : si telle proposition est vraie d'une chose quelconque, telle autre proposition est vraie de cette même chose. Il est inutile de chercher à savoir si la première proposition est réellement vraie, et de spécifier la nature particulière de la chose dont il s'agit. On peut donc définir les mathématiques pures comme une étude où l'on ignore de quoi on parle et où l'on ne sait pas si ce qu'on dit est vrai. »

Ne comportant par elle-même aucune proposition intrinsèquement *vraie*, la Mathématique comme telle, la « géométrie axiomatique » par exemple, n'est donc plus par elle-même un *savoir*, elle peut admettre dans sa texture de formes vides n'importe quel contenu, « ce qui leur confère du contenu n'appartient pas à la mathématique » (Einstein) ; et elle ne peut devenir une *science*, elle ne peut acquérir de *vérité* qu'en demandant à la Physique, aux *mesures physiques et sensibles* traduites en telle ou telle systématisation algébrique, de la fixer sur le choix de ses principes, et de donner la préférence à tels « postulats » plutôt qu'à tels autres. On demandera alors par exemple au rayon lumineux de nous fixer sur la notion

réel (c'est-à-dire sans doute celui qui *existe* dans la nature des choses, celui dans lequel nous nous mouvons) est l'espace non euclidien [1].

On enseigne la relativité du temps réel et de la simultanéité réelle, c'est-à-dire qu'un même événement

géométrique de droite, ou l'on écrira avec Einstein : « La géométrie ainsi complétée [c'est-à-dire ayant reçu un contenu, étant rendue capable d'énoncer des vérités] est manifestement une science naturelle ; nous pouvons même la considérer comme la branche la plus ancienne de la physique. » (A. EINSTEIN, *la Géométrie et l'expérience*, Paris, Gauthier-Villars, 1921, p. 6). La hiérarchie fondamentale des disciplines intellectuelles, qui requiert essentiellement que l'ordre mathématique comporte à son plan sa *vérité* comme tel, est ainsi subverti.

1. Il y a dans cet usage du mot *espace réel* une insupportable équivoque.

Le sens commun (et la saine philosophie) appelle propriétés de *l'espace réel* (ou propriétés géométriques des corps existants et tombant sous nos sens) celles que présente l'étendue de ces corps *en tant précisément qu'étendue ou quantité*, c'est-à-dire abstraction faite de toute qualité physique ou sensible (*ut quantitas denudata a sensibilitate*).

Si l'on considère au contraire les corps revêtus de toutes leurs qualités et propriétés physiques, autrement dit la diversité de toutes les natures en inter-action, et les mesures, non plus géométriques, mais *physiques*, recueillies à ce point de vue dans l'univers, et qu'on traduise ces mesures en un système d'équations vérifiées par l'expérience, ce système d'équations, qui exprime ainsi les harmonies numériques d'un ensemble de propriétés physiques (qualitatives), pourra, si on le prend comme algorithme des propriétés géométriques, c'est-à-dire purement quantitatives, d'un continu spatial, se trouver correspondre aux propriétés de tel ou tel espace non-euclidien. Pour exprimer que nos *mesures réelles* prises sur le monde *physique* peuvent se traduire en un système d'équations dont le *symbole géométrique* est un espace non euclidien, dira-t-on alors que « la géométrie de la nature n'est pas euclidienne », ou que « l'espace réel n'est pas euclidien », on peut bien, si l'on veut, user de cet argot de physicien incorrect et commode : une telle formule n'a aucune portée philosophique, — pas la moindre signification révolutionnaire, — on ne dit rien de plus en l'employant que si, pour exprimer que *trois* volumes d'hydrogène combinés avec *un* volume d'azote donnent *deux* volumes de gaz ammoniac, on disait par exemple que l'arithmétique de la nature n'est pas celle de la science.

Mais quand un mathématicien énonce avec un air profond que l'espace réel n'est pas l'espace euclidien, ou que « l'univers réel à trois dimensions, tombé en désuétude, doit être remplacé par un espace-temps quadri-dimensionnel à propriétés non euclidiennes », (Eddington, *op. cit.*, p. 222), il n'exprime pas seulement

dure plus ou moins longtemps et que deux mêmes événements sont ou ne sont pas simultanés selon le système de référence auquel on les rapporte, *sans qu'il y ait aucun sens* à prétendre distinguer ici temps réel

la très simple et inoffensive conception précisée plus haut, il a dans l'esprit, à l'état plus ou moins honteux, et il communique à ses auditeurs une autre idée : à savoir que l'espace réel, l'étendue des corps existants et tombant sous nos sens, — prise précisément en tant qu'extension, dans l'ordre et selon les lois de la pure quantité, — a pour *propriétés géométriques* des propriétés non-euclidiennes. Et cela est un non-sens, — aussi patent que si par exemple, pour éviter de faire mention de l'événement chimique de la *contraction* dans la combinaison de l'hydrogène et de l'azote, on déclarait que le *nombre réel* est tout autre que le nombre auquel nous ont accoutumés les habitudes déformantes héritées des Grecs, et que la loi de l'addition est pour lui de la forme $3+1=2$.

Il est clair en effet que l'étendue réelle, l'étendue des corps qui tombent sous nos sens, étant évidemment *imaginable*, représentable à l'intuition imaginative, ne peut être que l'étendue euclidienne [qui seule admet la construction directe des figures dans l'intuition. Toutes les tentatives faites pour obtenir une représentation intuitive des géométries non-euclidiennes, — par Einstein par exemple dans son opuscule sur la géométrie et l'expérience, — montrent précisément que ces géométries ne peuvent être rendues imaginables que *par réduction* à la géométrie euclidienne. Je veux bien, comme nous le dit M. Eddington, que pour « percevoir un espace non-euclidien » je n'aie « qu'à regarder l'image de la pièce où je suis dans un bouton de porte en métal poli et à supposer que je suis l'un des habitants du monde que je vois », (*op. cit.*, p. 14) : l'image de ma chambre dans un bouton de porte est un modèle dûment euclidien, tracé sur une certaine surface déterminée de l'espace euclidien]. Ajoutons que les géométries non-euclidiennes n'ayant de *vérité géométrique* que par ordre à la géométrie euclidienne qui est leur « suprême analogué », l'étendue sensible, en qui se doivent nécessairement vérifier les vérités mathématiques (*oportet salvari principia mathematica in omnibus naturalibus, ut dicitur III Cœli et Mundi*), ne peut avoir pour propriétés géométriques que celles qui sont vraies « purement et simplement », *simpliciter*, pour les mathématiques elles-mêmes, c'est-à-dire les propriétés de l'espace euclidien. Je ne puis qu'indiquer ici ces points de doctrine, qui exigeraient pour être développés toute une philosophie des mathématiques ; je signale seulement que les philosophes ne sont pas seuls à réagir contre la grande duperie imposée à l'intelligence au nom des géométries non-euclidiennes : les remarques de M. Boussinesq à ce sujet (*Cours de Physique mathématique*, complément au t. III, Paris, Gauthier-Villars, 1922, pp. 11-135, 213 ; 2e éd. de l'épilogue, 1923, pp. 217-218) devraient bien être méditées par les savants confrères de cet éminent mathématicien.

Einstein apparaît ici comme le continuateur et si j'ose dire le

et simultanéité réelle de temps apparent et de simultanéité apparente. On nous explique en conséquence que si un système en translation uniforme se déplace par rapport à un autre avec une vitesse $v$, l'écoulement réel du temps dans ce système est ralenti dans la proportion de 1 à $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$, on nous apprend qu'à considérer des événements produits en des points du système localement distants l'un de l'autre, deux événements simultanés dans le temps du système, sont successifs, séparés par un intervalle de durée plus ou moins long, dans le temps d'un observateur extérieur, et l'on nous fait savoir qu'étant donnés deux événements convenablement choisis (« dont la distance dans l'espace est supérieure au chemin parcouru par la lumière pendant leur intervalle de temps, et donc entre lesquels aucune sorte de causalité ne peut s'exercer »,) la durée qui sépare ces deux événements peut changer de sens, l'événement A, antérieur à l'événement B, lui être postérieur, quand on passe du temps propre d'un système au temps propre d'un autre. Enfin dans la relativité généralisée, on nous invite à penser un temps qui n'est plus seulement relatif, mais qui est devenu indiscernable, puisqu'il est impossible alors d'isoler un paramètre qui joue le rôle de temps commun à tous les éléments d'un même système, il n'est plus possible de décomposer l'univers en espace et en

*consommateur* de Descartes. La physique ne doit être que géométrie, avait dit Descartes. Quand on s'aperçoit que la physique est inassimilable à la géométrie, alors on garde le principe cartésien et on change la géométrie. Ainsi toute qualité est définitivement éliminée de la physique. Je crois bien ! On les a toutes replacées, mais masquées et perverties, dans la géométrie elle-même.

Tout le mal vient ici de ce qu'on méconnaît et la distinction spécifique et la subordination des sciences. A ce point de vue la nouvelle philosophie des sciences procède d'une pensée profondément anarchique, qui refuse d'assujettir le réel sensible aux principes et aux vérités déterminées dans un ordre supérieur, par la Mathématique en ce qui concerne l'Espace, par la Philosophie naturelle en ce qui concerne le Temps.

temps, le temps, — tout en demeurant le temps réel, — le temps s'est pulvérisé, tandis que le système de référence, se tournant en gelée, est devenu ce savoureux « mollusque de référence » où la perle du relativisme est enfermée.

Encore un coup, ces manières de dire sont légitimes comme symboles scientifiques ; mais elles sont absurdes lorsqu'on les érige en expressions philosophiques du réel, et qu'on prétend à ce titre les substituer aux « habitudes déformantes héritées des Grecs », entendez aux données premières du sens commun. En ce cas, elles ne représentent plus qu'un symptôme assez effrayant de l'anarchisme intellectuel dans lequel, sous l'action des résidus honteux du kantisme, et faute de solide soutien philosophique, la science moderne risque de chavirer.

16. C'est une chose redoutable pour une civilisation d'avoir des savants privés de bon sens. Et que dire des vulgarisateurs de la science ! L'intelligence commune pourra-t-elle mieux que tant de savants distinguer la science proprement dite d'avec la pseudo-philosophie qui la parasite, saura-t-elle comprendre qu'une théorie et des formules peuvent *coller* avec les faits sans pour cela nous livrer le réel physique en lui-même? En tout cas, l'einsteinisme philosophique, dont on l'empoisonne systématiquement, est pour elle un agent de désorganisation d'une puissance extrême. Si la nouvelle « conception du monde » a, par accident, — en écarbouillant un grand nombre de ces dogmes qu'on regardait comme intangibles depuis les fondateurs de la mécanique classique, — l'avantage de montrer de façon palpable la précarité de ce que le public regarde comme « la Science », par contre elle tend de soi à ce résultat, d'habituer les gens à accepter l'absurde et à perdre tout confiance dans le sens commun, — c'est-à-dire, en définitive, dans l'intelligence et dans

notre nature elle-même ; et l'on ne peut imaginer pire dégât. C'est la généralisation, sur une grande échelle, de l'opération tentée par Kant et ses successeurs sur les principes suprêmes de la raison ; amener l'homme à douter de l'évidence rationnelle, d'abord en ce qui concerne l'Être divin, la Réalité par excellence, ensuite en ce qui concerne toute réalité, et le monde même de la science positive. Selon le mot de M. Langevin, c'est une *amputation*, non pas de préjugés hérités du langage ou des Grecs (qui ont bon dos), mais une amputation de la faculté intellective elle-même

Il y a quelques années, on s'amusait à répéter : *Défends ta peau contre ton médecin*. Le monde moderne est contraint de se dire à lui-même, et c'est moins drôle : *Défends ta raison contre tes savants*. La suprématie des mathématiques depuis trois siècles n'a pas tourné au bien de l'esprit. Il ne s'agit plus aujourd'hui de se saisir de l'être créé, voire de l'épuiser par l'intelligence ; il s'agit de le reconstruire librement, et de jouer au démiurge mathématicien : *dum deus calculat, fit mundus*. Ce jeu créateur intéresse plus que le vrai. Un algébriste y réussit d'ailleurs bien plus aisément encore qu'un métaphysicien : faute de Spinoza, nous avons Einstein, et tout un peuple court après lui. La science physico-mathématique, mal entendue, achève ainsi de faire perdre à la raison le goût de l'être ; exerçant sur elle un empire tyrannique, par son illusoire altitude et sa fausse délectation elle la dégoûte de la sagesse. En même temps elle met le monde sensible au service de nos désirs.

La science, même la plus mélangée d'hypothétique et de probable, même la moins élevée en intellectualité, la science est chose bonne en elle-même, et qui détient une étincelle divine. On a vu toutefois ce qu'elle peut produire, lorsqu'elle est employée par l'homme, en fait de ruines matérielles et de destructions sanglantes. Les désastres qu'en usant d'elle les apprentis

sorciers peuvent provoquer dans l'ordre de l'esprit, pour être invisibles, ne sont pas moins énormes.

A ce mal il n'est qu'un remède : la vertu immunisante de la véritable métaphysique.

Il n'est pas possible de descendre dans le détail du monde matériel sans mêler à la science une part très considérable de probable et de simple opinion. Mais il n'est certes pas impossible, en droit du moins, à condition d'inventer précisément les hypothèses convenables, — et à condition de tout reprendre héroïquement depuis les origines, — d'assimiler à une saine philosophie de la nature l'immense matériel de vérités partielles accumulé par la Physique moderne, depuis Galilée jusqu'à Einstein, et de mettre ainsi notre Connaissance du monde sensible en continuité avec la Métaphysique. Pour que cette possibilité devienne un fait, il ne faut qu'un homme de génie, à l'esprit aussi vaste que Leibniz, mais plus honnête, et qui soit aussi doué pour l'abstraction que pour l'imagination, aussi intègre dans les disciplines de l'intelligence et instruit de la tradition philosophique qu'informé des découvertes modernes et de l'histoire des sciences...

Plaira-t-il à Dieu, qui a laissé ce bas monde à nos disputes, et à qui nos théories physiques semblent importer peu, de susciter un jour un tel penseur? En tout cas, et dès à présent, ce que la Philosophie première et une sage Critique de la connaissance nous permettent de faire, et cela suffit, c'est de distinguer convenablement la réalité physique elle-même des êtres de raison que la Physique se construit pour ses besoins, et de nous rendre ainsi capables de regarder avec admiration Einstein pur physicien, et avec une entière aversion Einstein pseudo-métaphysicien.

1922-1924.

CHAPITRE VIII

# LA NOUVELLE THÉODICÉE AMÉRICAINE

## I

Depuis un demi-siècle, on voit se développer dans les pays anglo-saxons, en Amérique plus encore peut-être qu'en Angleterre, une activité philosophique qui mérite la plus sérieuse attention. Non qu'elle ait contribué, jusqu'à présent du moins, à élever beaucoup le niveau de la spéculation : privée malheureusement de toute haute tradition formatrice, — c'est sur le fonds de Hegel, de Lotze, de Mill, de Renouvier, maîtres eux-mêmes bien indigents, qu'elle a principalement travaillé, — ses prétentions à l'ingénuité, à une vision directe, à une sauvagerie fraîche et joyeuse bousculant les vieux préjugés, trahissent trop souvent, dans le pays de Walt Whitman surtout, une rusticité auprès de laquelle les philosophes sensualistes que Platon voyait accolant le tronc des arbres semblent subtils et raffinés. Cependant les foisonnements les plus barbares ont chance de comporter des possibilités de renouvellement, et la vigueur naturelle de l'intelligence doit bien finir, au bout d'un certain temps, par retrouver sinon les solutions, au moins les problèmes essentiels.

William James est à peu près le seul philosophe américain qui soit bien connu chez nous du public

cultivé, — par ses propres ouvrages et par les études consacrées en France au pragmatisme, en particulier par le *William James* de M. Boutroux et le *Pragmatisme et Modernisme* de M. Bourdeau. Cependant la célébrité qu'il a en Europe est peut-être disproportionnée à la valeur réelle de sa pensée ; en tout cas, je crois que l'effort d'autres philosophes du nouveau monde, ceux qu'on appelle les *néo-réalistes*, est riche de promesses plus sérieuses. Ils ont le mérite de s'être affranchis de l'absurde prétention de changer toutes les valeurs philosophiques par la grâce du pragmatisme, et le mérite beaucoup plus grand encore d'avoir discerné et dénoncé la commune erreur fondamentale qui vicie les doctrines modernes les plus opposées : l'idéalisme et le subjectivisme. M. Perry et M. Spaulding, en soumettant à une analyse serrée l'idée de relation, et en restituant le mystère propre et irréductible de la connaissance : *l'indépendance de l'immanent*, comme ils disent, (*l'indépendance*, à l'égard de la pensée de l'objet *immanent* à la pensée par la connaissance), M. Marvin, en retrouvant à sa manière la grande idée aristotélicienne de l'impossibilité d'absorber dans les lois universelles et nécessaires de la science la contingence des événements individuels, ont mis le doigt sur quelques-uns des ressorts vitaux de la spéculation rationnelle. Il est très souhaitable que la conversation entre eux et les scolastiques, entamée par un livre récent — et fort remarquable — du R. P. Kremer[1], se poursuive activement.

M. Jean Wahl traite sous une forme plus purement descriptive et historique du « pluralisme » anglo-saxon en général [2]. Son travail très complet et très documenté ouvre de bien curieuses perspectives, où la réflexion

1. René Kremer, *le Néo-réalisme américain*, Louvain, 1921.
2. Jean Wahl, *les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1921. La plupart des textes cités dans le présent chapitre sont tirés de cette brillante thèse.

trouverait profit à s'attarder. Il ne confirme que trop, en particulier, cette affligeante constatation que la philosophie moderne tend à se subordonner de plus en plus aux divisions géographiques et nationales. Tendance singulièrement fortifiée par la confusion, fort répandue de nos jours, de la philosophie avec l'art, et surtout par l'influence du pragmatisme et de l'anti-intellectualisme ; ceux-ci, en substituant, comme faculté philosophique, le système vaso-moteur et viscéral du philosophe à son intelligence, ne peuvent que livrer la philosophie au particularisme des tempéraments nationaux. Sans doute ce particularisme s'est-il toujours fait sentir, — il est même, dans une certaine mesure, un signe de vitalité, — parce que l'intelligence, si elle « pense sans organe », baigne dans un milieu sensitif et organique et dans un milieu social d'où elle tire ses aliments. C'est là un exemple de cette *causalité matérielle*, dans laquelle les dispositions du « sujet » humain réagissent par accident sur la « forme » qu'il sert. Mais ce qui est grave, c'est que le tempérament national passe peu à peu au rang de *règle formelle* de la philosophie elle-même, et prétende atteindre son essence. Fichte ne mettait-il pas ses auditeurs en demeure de choisir entre le Devenir germanique et la « substance morte » des Latins, par une pure option de la Volonté, afin de faire voir s'ils sont de libres hommes allemands ou des esclaves welches ? Le cours entier de la philosophie depuis un siècle reste commandé, hélas, par ce choix germanique... Il est très remarquable en tout cas qu'à une époque où les progrès mécaniques et techniques assurent entre les peuples des communications matérielles d'une facilité inouïe, — ces communications matérielles qui devaient, d'après l'idéologie démocratique, produire de soi l'union des âmes, — la philosophie se montre précisément beaucoup moins universelle, beaucoup moins humaine, beaucoup plus asservie aux caractéristiques nationales qu'elle n'était au

moyen âge. C'est que la matière est essentiellement diviseuse, et que les hommes ne communiquent vraiment que dans l'immatériel.

Hegel se plaisait à montrer l'harmonie préétablie qui régnait entre sa métaphysique et l'État prussien. Faut-il que la pensée, pour échapper à l'« absolutisme » des disciplines hégéliennes, accepte la loi de la pétulance utilitaire et lunatique du sang anglo-saxon? « Aux yeux de la plupart des pluralistes, écrit très justement M. Wahl, leur doctrine est une philosophie nationale. James veut revenir à la « grande manière classique anglaise de scruter les concepts ». Le pragmatisme pour lui est une façon anglaise de penser. » Il est vrai que pour Lutoslawski, c'est du cœur de la « confraternité polonaise », c'est des invincibles fiertés du *liberum veto* que le pluralisme jaillit ; si tant est qu'il faille faire l'injure à la pensée polonaise de chercher sa marque nationale dans la névrose individualiste dont s'exalte M. Lutoslawski, lorsqu'il entend Mickiewicz en transe s'écrier devant Dieu : « Je sens l'immortalité ; je crée l'immortalité ; qu'as-tu pu faire de plus grand? Mes ailes atteignent jusqu'à toi... Ma force m'est venue d'où t'est venue la tienne et je n'ai pas peur de la perdre. »

Où sont-elles les civilisations heureuses de la Grèce antique et de la France d'autrefois, blanches comme l'intelligence, et où dans le sol le plus national s'enracinait la pensée la plus universelle et la plus humaine?

Mais les particularismes nationaux ne sont pas seuls à s'immiscer dans la philosophie. Une osmose plus étrange encore, et dont les effets sont parfois comiquement affligeants, tend à s'établir entre la spéculation pure et la passion politique érigée en « mystique ». M. Wahl note fort bien que la philosophie américaine est de parti pris une philosophie démocratique. « Notre nation, écrivait James, a été fondée sur ce que nous pouvons appeler notre religion américaine, a été baptisée et élevée

dans la foi qu'un homme n'a pas besoin d'un maître qui prenne soin de lui, et que les hommes ordinaires peuvent fort bien par leurs efforts aboutir à leur salut tous ensemble. » Il s'agit de se former une vision du monde en harmonie avec les idées démocratiques, avec cette « grande aventure » que la démocratie est pour l'univers. Le pluralisme anglo-saxon est en un sens l'expression métaphysique de l'élan vers une *all-pervading democracy*. C'est pourquoi il se représentera le monde comme un immense fourmillement, sans ordre fixe ni hiérarchie, de volontés toutes égales en importance, — voire, selon le mot de William James, comme un grand banquet républicain.

***

Qu'est-ce donc que le *pluralisme?* Mot vague, idée vague, à contenu émotionnel autant et plus qu'intellectuel, comme beaucoup d'idées modernes, le pluralisme s'entend surtout par opposition, comme une réaction contre le *monisme* hégélien, qui absorbe toute diversité dans l'unité de l'« absolu », et que Bradley surtout a popularisé dans les pays anglo-saxons. Est « pluraliste » tout philosophe qui se refuse à être « moniste ». Pris en ce sens excessivement large, le pluralisme répond à des aspirations très justes et très saines, qu'il est seulement curieux de voir traduites par les auteurs anglo-américains en un langage affectif et impressionniste qui montre trop bien à quel point la philosophie moderne a renoncé à être une science. Ce qu'on reproche à l'absolu des monistes, c'est d'être froid et égoïste, de nous bâtir un monde académique et de tout repos, « privé de l'oxygène de la possibilité », bon pour les âmes molles, les autoritaires et les paresseux. Ce qu'on défend dans le pluralisme, c'est l'attitude pratique d'un esprit décidé à garder le sens du risque et des initiatives créatrices et le sentiment des

diversités irréductibles, à accepter les conflits et les oppositions, à consentir qu'il y ait du mal et du bien dans le monde, à loyalement haïr l'optimisme bourgeois d'un Leibniz ou d'un Hegel, à croire « aux commencements subits, aux dons, à la liberté, aux actes de foi ». Disons plus précisément, et pour mieux dégager le contenu intellectuel du pluralisme, que celui-ci comporte avant tout l'affirmation de la réalité et de la valeur de la Personne, — de la personne, qui, disait saint Thomas, est ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans toute la nature, — la négation de l'identité hégélienne du Possible et de l'Existant, l'affirmation de la réalité du Contingent et du Hasard, de la réalité du Temps et de la Mobilité, de la réalité du Nouveau dans le changement, de l'originalité du Futur, du non-achèvement, tant qu'existera le temps, du drame du monde où l'*avenir* est *ouvert*, bref, pour tout dire en une formule métaphysique, l'affirmation que l'univers n'est pas en acte pur d'intelligibilité.

A ce compte-là le pluralisme n'est pas nouveau ; il ne fait guère que redécouvrir à grand fracas ce que la *philosophia perennis* enseigne depuis des siècles, et il faut dire que Platon et Aristote, en affranchissant la pensée grecque du monisme de Parménide, ont été les premiers grands pluralistes. N'est-ce pas la philosophie chrétienne qui, en usant des principes aristotéliciens, a élaboré le concept même de personne, et mis au point la théorie des possibles par rapport à la transcendance de Dieu créateur? Toute la philosophie péripatéticienne n'est-elle pas fondée sur la réalité du devenir, du temps, du mouvement? La théorie des changements substantiels et celle de l'action transitive ne font-elles pas si grande la part du nouveau dans le monde que Malebranche leur reprochait d'attribuer aux agents créés un pouvoir créateur? Aucun philosophe n'a-t-il affirmé la réalité de la contingence aussi hardiment qu'Aristote, lorsqu'il enseignait sans hésiter que la

vérité des propositions portant sur les futurs contingents est indéterminée, de telle sorte que ceux-ci sont absolument imprévisibles comme tels? A ce point de vue, il y a vraiment dans le monde d'Aristote, et beaucoup plus nettement encore dans celui de la scolastique, *openness of the future ;* on peut dire aussi qu'Aristote, en créant la théorie philosophique du hasard, et en concevant l'univers comme une société de *natures* ou d'activités non contraintes collaborant sans liaison mécanique, professait une doctrine que Peirce aurait saluée des doux noms de tychisme et d'agapisme. C'est Aristote en un mot qui a tranché dans la racine les prétentions du monisme et du panthéisme, en mettant en lumière l'existence ici-bas de la « puissance » et de la « matière », c'est-à-dire d'un résidu de non-être, d'un principe d'inintelligibilité relative qui établit une différence absolue et infinie entre l'univers et l'Acte pur.

Mais Aristote — et c'est la merveille propre de sa métaphysique — a sauvé toutes les vérités du « pluralisme » sans entamer de l'épaisseur d'un ongle les autres vérités qui leur font équilibre, et sans léser en rien les lois de l'être et de la raison. Il est étonnant, au contraire, de voir quels monstres peuvent engendrer ces mêmes vérités, lorsque retrouvées seulement par l'instinct, les aspirations affectives et les besoins moraux, elles sont maniées et travaillées par des philosophes dépourvus de l'outillage conceptuel nécessaire, dédaigneux des moyens de penser élaborés par la tradition métaphysique, et au demeurant remplis d'une belle confiance en leurs heureuses facultés.

## II

Le pluralisme se présente en Angleterre et en Amérique sous les formes les plus variées. En lui-même il est tout à fait distinct du pragmatisme, c'est un point sur

lequel James et Schiller ont également insisté, — en fait cependant, c'est au pragmatisme et à l'anti-intellectualisme qu'il se trouve lié jusqu'à présent chez la plupart des auteurs anglo-saxons, c'est *pragmatiquement* qu il a été élaboré par eux, en particulier par l'auteur de *Pragmatism* et de *A pluralistic Universe*.

James offre pour nous un intérêt spécial à cause de cela même, et parce qu'il est une *nature pure*, au sens que Gœthe donnait à ce mot. La combinaison parfaitement définie de puritanisme, de romantisme et d'empirisme que l'on constate chez lui en fait un type éminemment représentatif. Il philosophe ouvertement, cyniquement si j'ose dire, avec son sentiment et sa volonté, parlons mieux, avec son tempérament, — une philosophie étant essentiellement, à ses yeux, une traduction du tempérament, ce qui nous permet de caractériser assez exactement la sienne en la qualifiant de bilio-sanguine. Par là il nous montre à plein un des aspects les plus fonciers de la méthode pragmatiste. Au lieu que la haute discipline classique des anciens et des médiévaux comporte une sorte d'ascétisme intellectuel et de purification très spéciale, je veux dire exige que contemplant purement l'objet dans son altérité, abstraction faite de tout ce qui nous affecte en lui, *sine ratione boni et appetibilis*, et ne touchant immédiatement les choses que par l'intelligence, dont la fonction propre est de devenir l'autre comme tel, avec la puissance incomparable d'une assimilation tout immatérielle, le philosophe, dans son opération même de philosopher, pratique un désintéressement sévère, se désapproprie, se dégage de son moi et de ses inclinations appétitives, exténue ce qui est en lui de la chair et du sang, bref se spiritualise autant que possible ; cette méthode au contraire lui demande, en usant de la subjectivité même du sentiment pour atteindre l'objet, d'entrer avec les choses en un contact aussi matériel que possible, d'intéresser et d'engager à fond son moi dans la

connaissance, d'emplir le réel de ses propres puissances de désir et d'émotion, de manière à se retrouver partout dans les choses et à pouvoir juger d'elles d'après lui-même, d'après l'état de son activité et de sa sensibilité à leur contact ; il se livrera ainsi à une sorte de gymnastique émotionnelle, il distendra, assouplira, dilatera son moi psycho-physiologique afin de jouer de lui comme d'un instrument de connaissance : en vain, disons-le sans détour, car tout cet effort restera toujours excessivement loin de l'amplitude infinie de l'intelligence, et ne pourra procurer qu'une sorte de mimétisme, essentiellement inadéquat, de la philosophie.

William James professe avec cela un nominalisme pur, dont il est décidé à faire, après Hume et Stuart Mill, et mieux qu'eux, une application intégrale ; il a de l'abstraction une haine native qu'il ne se contente pas d'afficher en théorie, mais qui passe réellement dans sa pratique philosophique ; il se « cramponne au concret », il se refuse à rien voir au delà de l'apparence, il ne veut pas que les choses soient élaborées par l'intelligence, il veut des faits bruts, des faits *non nettoyés*, comme il les appelle. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il entreprend sérieusement et loyalement de philosopher sans l'instrument du concept et de l'analyse rationnelle ; et par là il nous montre encore à plein un des aspects du pragmatisme. Nous devrons toujours de la reconnaissance à ceux qui se livrent à de telles entreprises d'anti-intellectualisme vécu, lesquelles contribuent à nous faire « réaliser » — chose extrêmement difficile, tant les apports de l'intelligence imbibent tout chez nous — ce que serait une pensée purement sensitive. Ils sont d'ailleurs condamnés à l'échec, même et surtout les plus résolus ; quoi qu'ils fassent, ils n'arrivent jamais tout à fait à cesser d'être hommes ; leur malheureuse différence spécifique tient à eux comme glu. Jean-Jacques est encore fort loin de marcher à quatre pattes. Et si l'on voulait réfuter le pragmatisme *de l'intérieur*,

comme le demandait Georges Sorel dans son livre (encore plus kaléidoscopique et pointilliste que les autres), sur *L'utilité du pragmatisme*, on n'aurait qu'à faire sentir quelle part immense de *rationalité* subsiste encore, malgré lui et grâce à la bonne nature humaine, chez un William James.

Quoi qu'il en soit, James est allé assez loin dans son propre sens pour nous montrer clairement que l'anti-intellectualisme est aussi zélé que l'intellectualisme outré à faire violence au réel, et finalement à s'enfermer dans l'absurde. Le monisme dit que tout est un, et que l'univers est l'Absolu ; James dit que tout est plusieurs et qu'il n'y a pas d'Absolu, même hors de l'univers. Hegel déclarait que l'être et le néant sont identiques ; James, parce qu'il refuse les distinctions élémentaires exigées par l'intelligence et avant tout la distinction de la substance et de l'accident (le fait de la composition des phénomènes psychiques le contraint, nous explique-t-il lui-même, à choisir entre l'abandon de la logique et l'abandon de la « psychologie sans âme », et il préfère tout à la réhabilitation de l'âme-substance, l'âme n'étant qu'« un nom »), James ne trouve la paix de son cœur que lorqu'il prend le parti de rompre carrément et définitivement avec la logique, — grâce, il l'a assez dit, au secours de M. Bergson, — et d'affirmer que « la moindre chose est déjà son propre autre et cela dans le sens le plus plein du mot »[1]. Enfin, plus voisin qu'on ne pense de Jacob Böhme et du transcendantalisme germanique, pour qui la pensée qui distingue et divise est un péché contre l'unité, il débouchera dans un pseudo-mysticisme empiriste, comme Hegel et Spinoza dans un pseudo-mysticisme intellectualiste, et il reviendra ainsi à une « nouvelle philosophie de l'identité », panthéiste et « panpsychiste ». Extase pour extase ; comme Spinoza s'enfonçait dans la connaissance du troisième genre

1. *A Pluralistic Universe*, p. 284-285.

où il voyait tout se perdre dans l'éternité, James s'enfoncera dans l'épaisseur des moments fugitifs, qu'il éprouvera aussi inépuisablement riches de contradictions que l'absolu des « absolutistes », et où il verra « tout ce qui est réel se télescoper et se diffuser en d'autres réels ». Ce qui prouve qu'à vouloir philosopher au-dessous comme au-dessus de la raison, le détriment est le même.

*
* *

La méthode pragmatiste relève d'une inspiration essentiellement *moraliste*. Il est bien vrai que la philosophie n'est pas isolée de la vie humaine, comme les mathématiques par exemple; toutes ses vérités, même les plus abstraites, ont finalement une répercussion sur notre agir, et toutes les déformations qu'on lui fait subir finissent par se traduire dans le plan de la vie humaine par quelque difformité révélatrice. Mais au bout de combien de temps et par quels enchaînements subtils ! Pour user de l'action humaine comme d'un indice expérimental des valeurs philosophiques, il faudrait non seulement posséder *a priori* la norme infaillible de cette action (et tout au contraire, c'est de la vérité d'abord connue que les lois de notre action se peuvent déduire), mais encore jouir d'un discernement angélique. C'est une voie pénible et incertaine de vouloir contrôler la métaphysique par la morale; la seule voie sûre, pour aller à la vérité en matière philosophique, est la voie directe et naturelle de l'intelligence spéculative.

Supposez maintenant chez un philosophe une domination du point de vue moral, du point de vue de l'*agir humain*, absolument exclusive, sans aucun contrepoids métaphysique pour lui faire équilibre et le tempérer, vous obtiendrez sans beaucoup de peine l'état d'esprit que James et Schiller appellent précisément, l'un *prag-*

*matiste*, l'autre *humaniste*, avec tous les caractères que nous venons de lui trouver chez James lui-même. Je n'oublie pas, en parlant ainsi, que les lois reconnues par l'intelligence spéculative sont à la base de la vie morale ; toutefois, dans le plan même de l'action morale, la rectitude de l'intelligence ne suppose-t-elle pas essentiellement la rectitude de la volonté, nul ne jugeant pratiquement bien de ce qu'il doit faire que si d'abord son désir est droit, et la vérité pratique se prenant, comme disaient les scolastiques, *secundum appetitum rectum*? D'autre part, l'action morale ne porte-t-elle pas sur une matière essentiellement concrète, individuelle et contingente, où les particularités du *hic et nunc* jouent un rôle capital? On aperçoit ainsi comment le ferme propos affiché par James de n'user de l'intelligence qu'en l'enfonçant dans la double gangue des sens et de l'appétit a pour racine première son *moralisme* exclusif. Tout le mal, et tout le malentendu, vient de ce qu'il brouille le plan de la connaissance théorique et le plan de la connaissance pratique, de ce qu'il spécule comme il agit, et procède en tant que Philosophe comme il devrait procéder en tant que Prudent et Vertueux.

Rien n'est plus curieux à considérer dans l'histoire de la pensée, et plus instructif, que l'antagonisme qui oppose l'une à l'autre la morale et la métaphysique, lorsqu'au lieu d'être réunies par une sagesse supérieure elles sont prises chacune d'une manière exclusive. Saint Thomas sait concilier le point de vue de l'une et le point de vue de l'autre, sans leur faire subir pourtant nulle diminution, parce qu'il montre en un Dieu personnel et transcendant, infiniment libre à l'égard de tout le créé, à la fois l'auteur de l'ordre universel, — où sa Providence ne peut avoir d'ennemis, où rien ne résiste à sa volonté cause première de tout ce qui est, — et l'auteur de l'ordre particulier de la liberté humaine, ordre particulier où son amour a des ennemis, qui résistent à sa volonté

législatrice du bien moral [1]. Mais sans la puissante métaphysique impliquée par cette notion de la transcendance de l'Acte pur, à la fois *provisor universalis* de tout l'être créé et *provisor particularis* de l'agir humain, la conciliation des deux points de vue n'est pas possible, et il faut choisir à la fin entre une pensée exclusivement métaphysique et antimorale telle que la pensée orientale et une pensée exclusivement moraliste et antimétaphysique telle que la pensée anglaise. Qu'arrive-t-il cependant si le pur *métaphysisme* prétend *moraliser*, et si le pur *moralisme* prétend *métaphysiquer?* L'Éthique de Spinoza est l'expression-type de la morale du fanatisme métaphysique, qui ne voulant reconnaître aucun ordre particulier au sein de l'ordre universel, prétend forcément s'avancer par delà le bien et le mal et voit en définitive, comme dans le second *Faust*, Méphistophélès se dissoudre sous une pluie de roses. Le pluralisme anglo-saxon, le pluralisme pragmatiste est l'expression-type de la métaphysique du fanatisme moral, qui ne voulant pas reconnaître d'ordre universel ni de nécessités données dans la nature des choses, supérieures à l'étroit domaine de notre vouloir et de notre bien, est condamnée à s'avancer par delà la logique et le principe de contradiction, et fait en définitive évanouir toutes les lois de l'être sous une grêle de « commencements absolus ».

Pour ce pluralisme, que James appelle avec raison un empirisme radical, la réalité de la personne, celle du temps, du changement, du multiple, celle de la contingence, du hasard, de la liberté, ne sont pas affirmées parce que le regard de l'intelligence les discerne dans les choses, mais seulement parce que notre agir concret les enveloppe et les postule. Et dès lors, comme les réalités de cette sorte intéressent seules notre action, laquelle ne porte évidemment pas sur les normes immuables de

1. Cf. *Sum. theol.*, I, 103, 5, 6, 7, 8, et le commentaire de Cajetan.

l'être, ces réalités-là seront seules affirmées, toutes les autres seront niées : négation de l'unité, non seulement de l'unité substantielle de l'univers au sens des monistes, mais de l'unité d'ordre de l'univers, et de ces unités métaphysiques que sont les substances, et de ces unités logiques que sont les genres et les espèces, et de l'Un absolu transcendant au monde ; négation des nécessités métaphysiques et physiques qui sont comme l'ossature de cet univers, négation des lois et des réalités intelligibles accessibles à l'entendement qui abstrait, négation de tout ce qui n'est pas mobile et sensible, négation de l'éternel et de l'intemporel. *Adhæsit in terra venter noster*. Le monde du pluraliste, chaos de volontés en conflit, de contrastes et de contradictions, est fait à l'image de son tempérament, de son imagination romantique, de sa fièvre volontariste, de son matérialisme mystique. Apreté, dureté, tempête, bataille, hauteurs, océan, précipices, insécurité, risque, danger, idéals à pic, effort, sueur, terreur, «la nature humaine tendue de toutes ses forces, — sur la roue, — et cependant échappant vivante, la nature humaine *in extremis* », voilà ce qu'il lui faut trouver dans ce monde. « Le monde, avait dit Blood, en des formules qui ne manquent pas de beautés et qui auraient pu être bien comprises, le monde a la sauvage odeur d'une aile de faucon. La nature est contingente, excessive et mystique essentiellement. Les choses sont étranges. Elles ont les formes des cactus... » — « Oh ! chantait Walt Whitman, le « poète ontologique national », quelque chose de pernicieux et de redoutable ! Quelque chose qui soit très loin d'une vie oisive et dévote ! Quelque chose de non abordé jusqu'ici ! Oh ! lutter contre de grands obstacles, rencontrer des ennemis indomptés !... Pionniers, ô pionniers ! frais et forts, nous saisissons le monde, monde du labeur et de la marche... » Tumulte charnel, hélas, et bruit sans force. Tapage fatigué. Ces grands héros d'énergie, qui donnent des coups de poing sur l'univers, ne savent pas où

réside la plus puissante activité. Saint Paul dans sa prison, saint Jean dans son île, sainte Gertrude dans sa cellule, et même Descartes dans son poêle ou Rembrandt dans son atelier, agissent d'une façon plus intense et plus dramatique que tous les pionniers de Walt Whitman dans le monde du labeur et de la marche.

« Un ami, écrit William James, me disait un jour que la pensée de mon univers le rendait malade, comme la vue d'une masse de vers horriblement grouillante dans leur lit de charogne. » Traduit en langage philosophique, cela signifie que cet univers est un monde qui n'admet pas le syllogisme, un monde où tous les *nexus* syllogistiques sont dénoués, et que James professe le « pluralisme noétique » ou *polysystématisme*, selon le mot de M. Wahl, ainsi que le « pluralisme ontologique » ou *polyréalisme ;* pour lui, et pour Schiller de même, le réel n'est saisissable que par une pluralité de vérités hétérogènes et de systèmes incommensurables, parfois contradictoires entre eux, aussi légitimes les uns que les autres, parce que, la réalité n'étant à leurs yeux que le système d'apparences sur lequel porte notre action, il y a une pluralité infinie de « corps de réalité » et d'univers, l'univers de tous les jours, les univers de la science, ceux de la poésie, de la mythologie, etc., etc., — autant d'univers distincts et indépendants, plus ou moins enchevêtrés d'ailleurs, superposés ou confluents, qu'il y a pour nous de manières d'attaquer les choses et d'attitudes pratiques en face du monde. Ainsi tout est brisé et discontinu, même le temps, qui coule par gouttes, il n'y a que des épisodes enfilés bout à bout et qui proviennent de textes divers, tout se scinde et se morcelle en fragments qui chavirent les uns sur les autres, se heurtent et s'entre-pénètrent. Conception qui ne nous rend pas malades, comme l'ami du philosophe, mais qui nous paraît, avouons-le, remarquable de puérilité et non exempte d'une certaine présomption très « primaire ».

*
* *

Si telle est la cosmologie du moralisme intégral, que sera sa théodicée? Ici l'étude du pluralisme devient particulièrement captivante, et vraiment on peut dire que la réalité passe nos espérances. Avec une belle intrépidité, les penseurs pluralistes, James surtout, car Schiller est plus modéré, nous présentent un type pur de théologie *pratique* et anti-intellectualiste.

Une des causes principales du succès du pluralisme en Angleterre et en Amérique, c'est qu'il se réclame du sentiment religieux, et se donne pour le vengeur de la franche et droite religion des âmes simples, menacée par l'athéisme desséchant du monisme hégélien. Il est piquant de noter que l'hégélianisme lui-même s'était imposé en Angleterre au nom de la religion et des vérités supérieures du christianisme, qu'il défendait, croyait-on, contre le scepticisme et contre le plat matérialisme utilitaire et phénoméniste ; ce qui montre que le critérium du « sentiment religieux » est d'une rigidité plutôt douteuse, et ce qui devrait rendre prudents les catholiques qui se fient encore sur les vertus apologétiques et la valeur religieuse du bergsonisme.

Quoi qu'il en soit, les pluralistes anglo-saxons abordent les questions concernant Dieu et les vérités suprêmes avec leur parti pris accoutumé d'empirisme radical et de pur moralisme pragmatiste.

Dieu existe, parce que l'idée de Dieu donne plus de largeur à la vision du monde, plus de résonance à la métaphysique et en même temps nous rend le monde moins étranger, plus intime ; parce que nous avons besoin, pour être vaillants dans la vie et dans nos entreprises, d'un allié puissant avec qui nous échangerons des services personnels ; enfin parce que le monde de l'expérience religieuse a sa place parmi les multiples univers du pluralisme et même une place de choix, vu l'intensité de vie qu'il nous apporte, et parce que les

expériences religieuses de chacun sont ainsi autant de révélations du surhumain.

Mais ce Dieu est-il bien Dieu, ou Boïeldieu, ou Tardieu? comme eût demandé Villiers de l'Isle-Adam. James nous dit qu'il est synonyme de : *ce qu'il y a d'idéal dans les choses*, qu'il est seulement la partie des choses dont la vie est la plus intense, la conscience la plus concentrée, embrassant le plus de faits en un même indivisible instant. Inquiétant retour du vieil atavisme hégélien. Nous voilà avertis, en tout cas, du fond essentiellement et brutalement panthéiste de la nouvelle théologie. Pourtant celle-ci ne proclame-t-elle pas la personnalité divine? Qu'à cela ne tienne. On veut dire seulement par là que Dieu n'est pas un être « abstrait ». Il s'agit, pourra toujours répondre le pluraliste, d'un moi « ou plutôt d'un toi » divin qui fait partie des choses et se continue, s'interpénètre ou se télescope avec elles : c'est clair.

« Voilà donc, écrivait Stuart Mill dans ses *Essais sur la religion*, les résultats nets de la théologie naturelle sur la question des attributs divins : un être d'un pouvoir grand, mais restreint, sans que nous puissions même soupçonner comment et par quoi il est restreint, d'une intelligence grande, peut-être illimitée, mais peut-être aussi resserrée dans des limites plus étroites que sa puissance, qui désire le bonheur de ses créatures et fait quelque chose pour l'assurer, mais qui semble encore avoir d'autres motifs d'action auxquels il tient davantage. » Admirable et benoîte formule du parfait empirisme religieux, dont les auteurs anglo-saxons de nos jours, — qu'ils soient pluralistes déterminés comme James et ses amis, ou qu'ils aient seulement des tendances au pluralisme comme Andrew Seth, Mac Taggart et quelques autres, — n'auront qu'à développer le programme.

Dieu, disent-ils, existe dans le temps, car seules les abstractions sont hors du temps, il n'est pas infini,

c'est une personnalité mentale finie, l'expérience nous a-t-elle jamais permis de présumer la possibilité d'une personne infinie? Renouvier avait déjà proféré ces énonciations profondes, et soutenu l'existence d'un Dieu fini comme ses créatures, existant dans l'espace et dans le temps. Dieu ne saurait être parfait, ajoute le professeur Mac Taggart, parce que sa perfection détruirait l'équilibre de la cité universelle. Il n'est pas omniscient dit James, étant une personnalité finie il ne peut pas connaître tout, « le sujet le plus vaste qui existe peut cependant ignorer beaucoup de choses que connaissent d'autres sujets » (qui sait, il se pourrait que Dieu ignorât le pluralisme...) Que peut bien être d'ailleurs la science de Dieu pour une philosophie pragmatiste? Certes, il ne saurait être question d'une science divine cause des choses, Dieu ne peut connaître qu'en faisant effort pour se réaliser.

Est-il capable de créer? En tout cas, James sait qu'il ne crée pas les choses « comme des choses qui lui seraient extérieures », et qu'il ne crée pas tout. « Je ne peux pas avoir été créé ! » s'écrie son ami Lutoslawski.

C'est que Dieu n'est pas tout-puissant. La toute-puissance de Dieu est incompatible avec l'individualité absolue des personnes. Est-ce que notre liberté ne suppose pas que nous sommes indépendants de lui? Est-ce que nous ne lui résistons pas, quand nous faisons le mal? Est-ce qu'il y aurait du mal dans le monde, si Dieu avait le pouvoir de l'empêcher? Henry James avait appris à son fils que Dieu ne se suffit pas à lui-même, qu'il a besoin de notre collaboration, qu'il doit se conduire « comme un honnête ouvrier » travaillant à l'œuvre commune. Fechner lui avait appris que nous agissons sur Dieu : et pourrait-il y avoir un commerce réel entre lui et nous, s'il ne recevait quelque chose de nous? « Je ne vois pas, écrit William James, pourquoi l'existence du monde invisible ne pourrait dépendre en partie des réactions personnelles de n'importe lequel d'entre nous

aux sollicitations de l'idée religieuse. Bref, Dieu lui-même pourrait emprunter de notre fidélité la force et la grandeur de son être. » Nous rendons un grand service à Dieu en nous comportant loyalement à son égard. Nous contribuons à faire Dieu et à le développer.

Tel est le Dieu du pragmatisme : un camarade céleste, « un puissant élément dans la suite des événements », un aide et même un serviteur, — serviteur exigeant d'ailleurs, qui nous jette dans le danger et nous joue des tours imprévus pour mettre en valeur nos plus hautes possibilités. Il révèle lui-même son existence par des interventions brusques dans l'histoire du monde, par des « miracles » surgissant de temps en temps (William James se fait gloire de ce « surnaturalisme grossier », *crass supernaturalism*, lequel s'oppose curieusement au rationalisme non moins faux d'un Malebranche, pour qui les miracles étaient moins dignes de Dieu que les « lois générales » de l'ordre naturel). « Le Dieu des pragmatistes, écrivait M. Bourdeau, est un vieux serviteur fidèle, destiné à nous aider à porter notre croix et à traîner notre malle au milieu de la sueur et de la poussière des épreuves quotidiennes [1]. » La guerre n'a fait que fortifier et intensifier cette conception dans la pensée américaine. De là le succès des derniers livres de Wells, en Amérique comme en Angleterre. « Dieu n'est pas absolu, Dieu est fini, promulgue l'auteur de *la Machine à explorer le temps*. Un Dieu fini, qui lutte à sa manière grandiose et large, comme nous luttons à notre manière, faiblement et sans savoir nous y prendre, qui est avec nous, qui est notre allié, voilà l'essence de toute religion réelle. »

On aurait tort de s'étonner des humiliantes absurdités que nous venons de passer en revue. Elles sont le résultat normal d'une méthode qui se désintéresse de la vérité. On pose l'absurde dès l'origine, on veut l'ab-

1. BOURDEAU, *Pragmatisme et Modernisme*, p. 82.

surde, par là même qu'on commence par rejeter la logique et par refuser l'instrument de l'intelligence, acéré, spirituel, discrétif du vrai et du faux, là précisément où l'objet à connaître est purement intelligible et où défaille tout labeur de l'imagination et des sens. Les philosophes de l'antiquité, conscients de la sublimité d'un tel objet, armaient leur esprit, pour l'aborder, des ressources de la plus haute science, l'assouplissaient dans l'art des distinctions, l'oignaient des parfums variés de la considération et de la méditation, et n'osaient *balbutier les choses divines* qu'après un long effort de purification intellectuelle. Après avoir élaboré pendant des siècles le merveilleux outil de la connaissance analogique, ils parvenaient ainsi, avec un saint Thomas, à montrer comment se concilient intelligiblement toutes les oppositions qui arrêtent d'abord la raison et qui doivent nécessairement l'arrêter tant que, spéculant sur Dieu, elle spécule à la mesure du monde sensible, car elles ne sont autre chose que le témoignage même de la transcendance infinie de la déité. Certes le *mode* divin de ces conciliations échappait à leur analyse, — la réalité à saisir débordant ici tous nos concepts, — et à ce point de vue la métaphysique ouvrait sur le mystère (comme toute science d'ailleurs à quelque degré). Mais du moins elle savait avec une parfaite certitude qu'elle avait suivi sans la moindre interruption le fil des nécessités logiques et que rien, dans ce mystère, n'était contraire à la raison ; de sorte qu'elle pouvait reprendre à son compte le grand mot de saint Laurent : *mea nox obscurum non habet.*

Aujourd'hui les philosophes anglo-saxons adoptent le parti inverse. Plus le problème est difficile et élevé, plus ils sont décidés à se contenter des apparences sensibles interprétées en fonction des seuls postulats de la pratique morale, et à s'arrêter aux solutions les plus grossières et les plus immédiatement faciles, à condition qu'elles soient réalisables en action ; plus ils s'efforcent

de devenir *sicut equus et mulus, quibus non est intellectus*. Il est naturel qu'ils s'ébahissent devant les antinomies apparentes que l'intelligence métaphysique peut seule résoudre ; il est naturel que leur Dieu ne soit qu'une sorte de dieu des mouches, le dieu fantôme du phénoménisme moral.

Leur expérience peut d'ailleurs nous être fort profitable, en nous montrant le danger des tendances empiristes et exclusivement pratiques en matière religieuse, en nous montrant aussi tout ce que les plus arides discussions sur le *sens divisé* et le *sens composé*, ou sur le problème des universaux, représentent de valeur pour la culture. Elle est d'autre part un nouvel exemple nous incitant à voir dans les grandes erreurs de notre temps des produits de désintégration du christianisme, entré en déliquescence hors de l'Église depuis Luther et Rousseau. Cela est partout sensible dans le pluralisme, mais plus spécialement peut-être dans l'attitude des pluralistes en face du problème du mal, qui joue chez eux un rôle capital. Le sentiment qu'ils ont de la réalité du mal dans le monde, cette idée que la lutte contre le mal est une chose sérieuse, à laquelle Dieu même est intéressé, et qu'elle nous oblige à courir hardiment notre chance, leur conviction — si profondément anglaise — que chacun de nous doit travailler à sa manière à *sauver le monde*, tout cela est un héritage chrétien. Mais qu'est-il devenu entre leurs mains?

Nous savons que la réalité du mal et ce qui le fait essentiellement haïssable, c'est qu'il est une « privation », la carence du bien dû ; eux, ils croient à un mal positif et radical (idée qui remonte à Luther), à quelque chose dans le monde dont l'essence même serait d'être mauvaise, et ils inclinent ainsi, tel M. H.-B. Alexander, à un « nouveau manichéisme ».

Nous ne croyons pas comme les monistes que l'existence du mal est une nécessité métaphysique qui s'impose à Dieu, nous n'allons certes pas, d'autre part,

demander à Dieu ses raisons, comme Leibniz et Malebranche, étant bien sûrs — et c'est le propre de l'amitié véritable — que ce qu'il fait est bien fait, parce que c'est lui qui l'a fait et cela suffit ; mais avec cela nous savons que le mal n'existe que parce que Dieu, librement, le permet, et nous savons que Dieu tout-puissant ne permet le mal que pour un bien plus grand. Et même le mystère de la Croix nous fait entrevoir quelque chose de ce bien plus grand. Eux, ils se bouchent les yeux et les oreilles, s'écriant avec William James que le problème du mal ne comporte pas de solution métaphysique, mais seulement pratique, que devant le mal il n'y a pas à comprendre, mais seulement à foncer droit pour le supprimer (comme s'il suffisait, hélas, de charger pour vaincre), et tout de même ils croient comprendre que Dieu n'est pas tout-puissant et que le mal limite sa force. Nous voulons faire effort contre le mal par les moyens et par les voies que l'ordre éternel a tracés ; ils veulent exterminer le mal en se cognant contre toutes les lois de l'être, et en brisant comme des iconoclastes l'image de ce monde imparfait.

Nous savons que Dieu, dans cette nature humaine qu'il a assumée pour cela, a voulu souffrir réellement de tout le mal qui se fait dans le monde, nous savons aussi qu'il nous appelle à être ses coopérateurs, *cooperatores Dei*, et à achever dans notre chair ce qui manque à la Passion rédemptrice. Eux, ils croient que l'essence divine elle-même est affectée par le mal, que nous aidons Dieu à sauver le monde en lui apportant un complément d'énergie qui lui manquait, que peut-être, sans notre concours, Dieu serait vaincu dans la lutte, et finalement que nous l'aidons à exister. Nous devons être *les compagnons de tristesse de Dieu*, dit Scotus Novanticus (M. Laurie) : formule aussi vraie s'il s'agit du Dieu incarné qu'absurde s'il s'agit de Dieu dans sa nature divine, et qui montre comment le dogme de l'Incarnation, chez ceux qui n'y croient plus, réagit

par une compensation singulière sur la notion même de l'essence divine. N'ayant plus de Dieu-homme, ils humanisent la Divinité. Étrange fortune de l'erreur ! Pèche fortement, avait dit Luther, et crois seulement plus fort; si tu crois, tous tes péchés sautent sur le dos du bon Sauveur et toi tu te réjouis de le voir ainsi chargé, tu ris, tu es l'enfant chéri, tu goûtes la liberté évangélique. Maintenant, tout à l'opposé, ce sont nos bonnes œuvres qui portent secours et assistance à l'être divin.

On a remarqué que les pluralistes américains retournent consciemment aux conceptions les plus primitives de la religion. Oui, mais un civilisé dégénéré est quelque chose de beaucoup plus bas qu'un primitif. Cette religion prétend garder certaines attitudes pratiques, un certain résidu moral du christianisme en l'absence de tous les principes vitaux et de toutes les certitudes vitales du christianisme. Mais où s'arrêtera cette étrange rétrogradation? Dieu est devenu un démiurge fini. Pourquoi donc affirmer son unicité? James regarde le polythéisme comme vraisemblable. Une pluralité de dieux, « forces personnelles individualisées » partageant à divers degrés la nature divine et ayant divers degrés de compréhension, n'est-ce pas, au point de vue de l'empirisme crasse, ce qui répond le mieux à la diversité des forces morales qui modèlent la vie de l'humanité et « la destinée du grand univers », comme au besoin de rendre le monde plus « sympathique » en multipliant en lui les consciences supra-humaines?

Renouvier déjà s'était montré pendant un temps partisan du polythéisme, sous l'influence de Ménard et surtout par esprit sainement démocratique. Il est clair qu'une philosophie républicaine ne peut pas s'accommoder d'un Dieu tout-puissant, maître unique de l'univers, à qui tout est dû et qui ne doit rien à personne. Il y a sur ce point une tradition républicaine et socialiste française (Proudhon, par exemple, proclame la déchéance de l'absolu « suzerain » du monde,

Fourier n'admet qu'une « coopération sociétaire » entre Dieu et l'homme), tradition dont James a subi l'influence par l'intermédiaire de Renouvier. La conscience républicaine de ce dernier se refusait à soumettre « tous les êtres du monde à une autorité royale », à reconnaître « une autocratie céleste », elle se dressait contre « l'absolu religieux », elle flétrissait les races monothéistes « dont les bannières portent les devises de proscription : « Je suis celui qui suis ; il n'y a de Dieu que Dieu. » James sera son écho fidèle, lorsqu'il décrétera, dans une phrase justement célèbre, que l'idée d'un « Créateur extérieur à l'univers... d'un gouverneur moral et intelligent, est aussi étrange pour les oreilles de la plupart d'entre nous, que si c'était la religion d'une peuplade sauvage, en quelque région lointaine. Les vues plus vastes que l'évolutionnisme scientifique a ouvertes et la marée montante de l'idéal social-démocratique ont changé le type de notre imagination, si bien que l'ancien théisme monarchique est vieilli ou en train de vieillir. » Dieu ne saurait donc être pour le pluralisme démocratique d'Amérique que *primus inter pares* (admirez ce rejaillissement métaphysique de l'égalitarisme). C'est pourquoi il doit mériter son existence en *servant*, comme la vérité elle-même. Mais lorsque l'esprit démocratique, retournant le mot de la Genèse, aura ainsi rendu l'être divin *comme l'un de nous*, comment n'achèverait-il pas son œuvre en le divisant en une société d'esprits, en une république de camarades en déité? Renouvier, après avoir soutenu un moment une sorte de « polythéisme athée », comme il dit lui-même, exprimait, dans son *Essai de psychologie*, sa croyance en « des séries distinctes de Dieux » analogues « aux êtres personnels que nous connaissons », et se demandait si cet Olympe ne résulte pas d'une « apothéose des âmes ». James, sur lequel les idées spirites ont exercé beaucoup d'influence (on sait que peu de temps avant sa mort, il remit à ses amis de la *Society*

*for psychical Research* des plis cachetés, dont ils avaient mission de lui demander de révéler le contenu, après son décès, par des messages de l'au-delà ; malheureusement « on attend en vain depuis onze ans cette preuve du spiritualisme expérimental »), James rapprochait parfois l'hypothèse polythéiste de l'hypothèse spiritiste ; et de fait, si Dieu est un esprit fini, *primus inter pares*, n'est-il pas naturel de regarder comme ses pairs les esprits frappeurs et les « désincarnés » ? On voit ainsi se dessiner une alliance métaphysique entre le démocratisme et le spiritisme, qui promet pour l'avenir de l'intelligence.

« C'est un complément naturel de la métaphysique pluraliste que le polythéisme », écrit M. Jean Wahl. Peut-être prend-il un peu trop au sérieux la théologie républicaine de Renouvier et les truculentes hypothèses de William James. Il reste cependant que le polythéisme est vraiment, en effet, dans la ligne de développement du pluralisme anglo-saxon, qu'il en est si je puis dire le point de culmination normal ; et cela est d'autant plus remarquable que ce pluralisme ne représente pas la fantaisie individuelle d'un philosophe, mais un vaste mouvement de pensée, une philosophie nationale, et que, d'autre part, le sentiment naturel des peuples anglo-saxons les porte à réaliser toute chimère philosophique en religion vécue.

Ce retour au polythéisme comme résultat final d'une manière exclusivement moraliste et empiriste d'envisager la religion, et d'une renonciation radicale à la spéculation rationnelle en ce domaine, peut-il jeter quelque lumière sur les origines psychologiques de l'ancien polythéisme? En tout cas il est singulièrement suggestif. Il y a une sorte de joie cruelle à voir les sages de ce monde aboutir à ces conceptions honteusement dégradées, après avoir eux-mêmes, pendant trois siècles, aigrement reproché à la foi catholique d'être anthropomorphique, idolâtre, contraire à la raison,

offensive de l'ordre naturel, d'adorer les saints, de restaurer le paganisme, etc. *Supra dorsum meum fabricaverunt peccatores*, dit l'Église, qui a, grâce à Dieu, les reins solides. A présent, ils en arrivent au polythéisme, et à la suite d'Auguste Comte réhabilitant le fétichisme, à la suite de Renouvier se déclarant partisan d'un « anthropomorphisme avoué » et d'une « digne foi anthropomorphique », et déifiant les hommes de bien, voici James et ses amis pluralistes, qui, avec leur « surnaturalisme grossier », avec leur Dieu fini, démocratique et national, protecteur et serviteur à la fois redoutable, patient et intéressé de la tribu, posé là pour de mystérieux trocs, rémunérateurs d'ailleurs et avantageux des deux côtés, restaurent une religion négroïde.

Ils ont bonne volonté, certes, ils sont animés des intentions les plus généreuses, les aspirations premières d'où procède leur philosophie sont saines et bonnes en elles-mêmes, — l'exemple de Chesterton fait voir comment le catholicisme, où il y a place, selon la prophétie d'Isaïe, pour tous les genres d'animaux, sauve de telles aspirations sans leur laisser porter aucun détriment à la raison. Mais la bonne volonté ne suffit pas plus en philosophie qu'en politique. Et même, à prétendre résoudre les plus hauts problèmes, et les plus graves pour nous, *sans vouloir la vérité*, je veux dire en pratiquant d'abord sur soi-même l'ablation de l'organe intellectuel, puis en recourant à une méthode choisie précisément à cause de sa disproportion patente et radicale à l'égard de l'objet considéré, il faut avouer qu'il y a une improbité foncière. Les agnostiques, qui, après avoir admis l'impuissance de la raison en pareille matière, refusaient simplement de rien dire des choses divines, étaient des esprits plus honnêtes que ces philosophes débordants de religion, qui *changent la gloire du Dieu incorruptible en la ressemblance de l'image de l'homme corruptible.*

1921.

CHAPITRE IX

# LE RÉALISME THOMISTE[1]

## I

Depuis le temps où l'on nous enseignait au collège que le moyen âge a été une longue et ténébreuse interruption de la culture, l'histoire, même officielle, a fait de sensibles progrès. Non seulement les amis de la beauté sensible, mais les savants et les philosophes, que dis-je, la Sorbonne elle-même, professent aujourd'hui que le moyen âge — en particulier le XII^e^ et le XIII^e^ siècle — a été l'une des plus hautes périodes de civilisation rationnelle.

M. Duhem nous avait déjà montré chez les docteurs de l'Université de Paris les précurseurs de Vinci et de Galilée. M. Gilson explique à ses élèves la *Somme contre les gentils*. On s'aperçoit que la scolastique n'a pas été cette discipline stérile et toute verbale qu'il est si facile de réprouver quand on l'ignore, mais un approfondissement merveilleusement actif et subtil des problèmes qui nous importent le plus. On s'aperçoit que loin de gémir dans les chaînes d'une autorité asservissante, la raison s'est donné alors une sûre discipline scientifique sur l'héritage de laquelle vit le monde moderne, et que la philosophie, œuvre de la seule raison s'exerçant sur les réalités de la nature, — et à ce titre parfai-

1. Conférence faite à Genève, sous les auspices du Comité des Conférences universitaires, le 6 mars 1923.

tement distincte de la théologie, œuvre de la raison éclairée par la foi et s'exerçant sur les mystères révélés, — n'a jamais joui, dans son domaine subordonné, d'une autonomie plus nettement marquée que chez saint Thomas d'Aquin.

A vrai dire, la philosophie de saint Thomas, c'est-à-dire la philosophie d'Aristote repensée, approfondie et rectifiée par un génie plus lumineux et plus synthétique, ne se donne pas comme un système particulier parmi d'autres systèmes. elle ne veut pas être la philosophie d'un âge historique, mais bien la philosophie constamment progressive de l'humanité, et c'est pour cela même qu'elle est traditionnelle. C'est pour cela aussi qu'elle tient jalousement à tous ses principes formels, et qu'elle maintient son type avec férocité contre toute altération. Car ce n'est pas par le mélange éclectique des doctrines adverses, c'est exclusivement par l'objet, en s'élevant assez haut dans la possession du réel, qu'elle entend réconcilier tous nos conflits. Philosophie de l'être, se fiant à la raison avec plus de hardiesse qu'aucune autre, mais aussi plus de sagesse et de docilité à ce qui est, elle veut rassembler tous les aspects du vrai, et les présenter en nourriture à l'intelligence, semblable à cette grande nappe sur laquelle saint Pierre voyait rassemblés les animaux purs et impurs. Son caractère principal est ainsi l'universalité.

Aussi bien faut-il avouer que seule parmi les doctrines elle jouit d'une continuité perdurable : car saint Thomas a recueilli l'héritage de la sagesse antique, et après lui sa doctrine a continué et continue de vivre et de se développer.

*Opus philosophicum semper perfectibile*, nous dit-il. La philosophie se perfectionne sans cesse, à condition que l'on travaille sur des fondements immuablement fixés dans l'être, et que le nouveau s'ajoute à l'ancien, ne le détruise pas. Sans doute la science positive, l'astronomie et la physique du XIII^e^ siècle sont-elles

tombées en ruines. Mais la philosophie thomiste est en elle-même pleinement indépendante des conceptions de ces disciplines particulières, qui lui ont fourni jadis comme un revêtement d'images et d'illustrations sensibles, non ses principes d'être ; et elle leur survit comme l'âme survit au corps.

Il reste cependant qu'elle a longtemps souffert parmi les modernes du discrédit dans lequel le passé médiéval était tenu. C'est, on le sait, sous l'impulsion du pape Léon XIII qu'elle a pris au XIX^e^ siècle un nouvel éclat. Mais si l'Église la recommande, jusqu'à déclarer par la bouche de Benoît XV et de Pie XI que la doctrine de saint Thomas est *sa doctrine propre*, elle ne l'impose point comme un dogme, elle la recommande *comme une philosophie*, c'est-à-dire comme une doctrine justifiable de la raison et de l'expérience. C'est essentiellement de son évidence intrinsèque que la philosophie thomiste tient son autorité, c'est au nom de la raison qu'elle s'affirme. A ce titre, elle attire aujourd'hui l'attention de beaucoup d'esprits qui ne professent pas la religion catholique, mais qui s'intéressent aux destinées de l'intelligence. Dans son curieux petit livre sur *le Retour à la scolastique*, M. Gonzague Truc, — athée lui-même, je crois bien, et qui exprime le regret que saint Thomas d'Aquin ait été chrétien, — regret que je ne partage pas, — est d'avis que le *retour* en question est actuellement l'unique salut de la raison : avis que je partage...

Ces explications préliminaires montrent suffisamment, me semble-t-il, pourquoi je ne conçois pas la présente étude comme un exposé historique ou archéologique. En parlant du thomisme, c'est d'une philosophie vivante que je parlerai, non moins vivante que la philosophie moderne.

2. Il convient, me semble-t-il, de distinguer deux choses dans la pensée moderne, comme dans tout grand

mouvement de pensée : d'une part ce que j'appellerai ses dominantes ou directives spirituelles, élément qui relève de la causalité *formelle et spécificatrice ;* d'autre part tout un ensemble de découvertes et d'affirmations partielles, de coups de sonde dans le réel, comme dirait M. Bergson, donnant lieu à des constructions conceptuelles plus ou moins heureuses, tout un ensemble de positions et de revendications intellectuelles, qui jouent dans l'histoire de la pensée le rôle de *matière* à informer, au sens très large que les anciens donnaient à ce mot.

Cette distinction, qui permet d'intégrer toutes les richesses de vérité, toutes les nuances de vie de la pensée moderne sans rien concéder à ses erreurs nous avons pris soin, dans *Antimoderne* comme dans *Théonas*, de la mettre vivement en lumière. Nous ne cesserons d'y insister tant qu'il faudra, sans espérer pourtant nous faire entendre des censeurs qui, trompés par le titre d'un ouvrage qu'ils n'ont pas, je veux le croire, pris la peine de lire, nous font dire juste le contraire de ce que nous avons dit, et déclarent que nous voulons *condamner* EN BLOC trois siècles de philosophie. Il est sûr qu'en prêtant gratuitement aux gens des énormités, on obtient de beaux succès critiques avec une remarquable économie de dépense intellectuelle (il ne faut jamais prodiguer les matières rares). Toutefois l'emploi des procédés journalistiques n'est guère recommandable en philosophie.

Nous distinguerons donc les directives spirituelles de la pensée moderne, et les richesses matérielles que celle-ci met en œuvre. Nous essaierons d'abord de dégager deux de ces directives, — les plus importantes selon moi, — celles qui concernent la nature humaine et l'intelligence ; puis nous examinerons, par rapport aux positions thomistes, quelques-uns des apports de la pensée moderne ; enfin nous tâcherons de montrer quelles sont, en ce qui concerne l'intelligence et la

nature humaine, les directives spirituelles du thomisme lui-même.

3. Toute grande période de culture est commandée par une certaine idée que l'homme se fait de l'homme. Privilège de l'intelligence, nous contemplons dans le miroir de notre mouvante connaissance « le visage de notre nativité », et autant que de notre nature elle-même, c'est de cette image de notre nature que dépend notre action et notre vie. Image qui n'apparaît avec une suffisante clarté que dans la pensée de quelques esprits particulièrement « représentatifs », et qui demeure indistincte et plus ou moins inconsciente, mais non pas chargée de moins d'énergie, dans la grande masse anonyme. Image douée de tant d'efficacité plastique qu'elle fait surgir et règle à sa mesure (même si elle est fausse et illusoire, auquel cas elle donne corps à des mensonges bien réels et bien vivants) les formations politiques et sociales caractéristiques d'une époque.

L'idée moderne de l'homme relève, — je ne dis pas tout entière ni exclusivement, — mais principalement, de Jean-Jacques Rousseau. Elle a toutefois des origines plus lointaines, que j'appellerai, pour simplifier le discours, cartésiennes d'un côté, luthériennes et jansénistes de l'autre.

*Moi ou mon esprit*, dit Descartes. Quelques efforts qu'il fasse pour maintenir la notion classique de l'unité substantielle du composé humain, la logique interne de son dualisme le porte invinciblement à confondre la personne humaine avec l'âme toute seule, avec l'esprit. Il refuse d'autre part les deux conditions, les deux servitudes si l'on veut, propres à notre science ; il exige une science qui ne tire pas son origine des sens ; et il exige une science qui ne soit pas soumise à l'humiliant et fastidieux labeur du *discursus* syllogistique. La science cartésienne se construit à coups d'intuitions,

au dedans d'une pensée qui tient ses idées directement de Dieu, dont la vérité se résout, non dans les choses créées, mais dans la véracité divine, qui perçoit directement en leur essence la substance corporelle et la substance spirituelle, qui connaît les choses en se connaissant d'abord soi-même. L'entendement cartésien est naturellement infaillible (le scandale de l'erreur n'étant dû qu'au mauvais usage du libre arbitre), et il n'a qu'à se déployer en bon ordre pour posséder intelligiblement le monde, dans un savoir parfaitement dominateur, clair et distinct, universellement certain, qui nous est proportionné à souhait, puisqu'il n'est que mathématique, et où nous sommes de toutes parts en absolue sécurité. Tous ces traits concourent à nous montrer dans le spiritualisme cartésien une sorte d'*angélisme*, qui imagine la raison humaine sur le type de l'esprit pur, — d'un esprit pur physicien, tourné vers la connaissance de la terre.

Cet optimisme et, si je puis ainsi parler, ce mysticisme de la raison doublent, chez Descartes lui-même et chez ses successeurs, la conception traditionnelle, dont les vestiges subsisteront même chez un Voltaire, de l'homme comme animal pécheur. Mais de ces deux conceptions qui se juxtaposent sans se pénétrer, la seconde s'émiettera peu à peu chez les penseurs du XVIII^e^ siècle, avec le sentiment religieux auquel elle était originellement liée ; la première au contraire, tout en subissant l'influence de l'empirisme et du sentimentalisme anglais, s'épanouira dans l'immense optimisme de la philosophie des lumières. Cependant, pour que cet optimisme passe de la partie au tout, du seul domaine intellectuel et rationnel au domaine humain tout entier, à tout l'homme, et du même coup change le visage du monde et de la vie, et se saisisse du cœur de l'humanité, il faudra qu'il soit fécondé par les eaux vives de ce sentiment religieux que méprisaient les encyclopédistes, il faudra qu'il devienne lui-même

religion. Ce sera l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, prophète du monde moderne.

4. Le sentiment religieux qui fait irruption avec une énergie si stupéfiante dans la pensée du XVIII^e^ siècle finissant, et qui d'ailleurs, chez Rousseau lui-même, se conforme au relief intellectuel et aux pentes de cette pensée, comme un torrent qui dévale, ce sentiment religieux a, me semble-t-il, des sources principalement protestantes. Je crois, il est vrai, que sauf en matière civique et politique, où Genève a eu sur lui une capitale influence, Rousseau tient assez peu, au moins en ligne directe, de sa première éducation calviniste ; et je n'oublie pas qu'il a été longtemps catholique. Mais en accordant à M. Pierre-Maurice Masson que sa conversion a été plus sincère qu'il ne le dit, il faut bien ajouter que le catholicisme qu'il a rencontré chez M^me^ de Warens était non seulement peu édifiant, mais peu authentique ; en somme il a connu surtout du catholicisme, soit, à Paris, un résidu cadavérique chez les mondains athées qu'il fréquentait, soit, à Chambéry ou aux Charmettes, une sensibilité religieuse très prenante, et qui l'a marqué jusqu'au fond de l'âme, mais suspecte et dévoyée. Si bien que cet homme extraordinaire, dont le magnétisme religieux avait sans doute une puissance incalculable, a drainé, dans le catholicisme et hors de lui, tout ce qui, depuis deux ou trois siècles, se trouvait en marge de la stricte orthodoxie catholique.

Je voudrais indiquer, en particulier, comment le pessimisme lui-même des réformateurs, et plus tard des jansénistes, a contribué à la genèse de son idée de la bonté naturelle, et, par là même, à la conception moderne de la nature humaine.

Pour Luther, — et Calvin est d'accord avec lui sur ce point, — le péché d'Adam ne nous a pas seulement privés de la grâce originelle et du même coup blessés dans

nos énergies naturelles, il nous a faits mauvais *radicalement* et dans les moelles, il a corrompu la nature humaine d'une façon totale. Les jansénistes suivaient une opinion semblable.

Ainsi la première faute nous a courbés invinciblement vers le mal, en sorte que toutes les œuvres des infidèles ne peuvent être que des péchés, et leurs vertus que des vices. Et certes un tel pessimisme est à l'extrême opposé de l'optimisme de Descartes et des philosophes. Mais faisons attention qu'entre ces deux positions extrêmes, la solution traditionnelle va se trouver insensiblement refoulée, jetée à l'oubli. Bientôt c'est tout le christianisme, aux yeux du moins de la galerie philosophique, qui va sembler lié au sort de la théologie janséniste....

Et surtout remarquons qu'en *réalité* le pessimisme absolu dont je parle accorde sans s'en apercevoir de singuliers avantages à cette nature qu'il méprise ; insidieuse, elle le capte lui-même en ses filets, se préparant une terrible revanche.

Dire que le péché d'Adam a *entièrement corrompu* l'homme, n'est-ce pas dire qu'avant la chute l'homme était dans son état proprement *naturel*, et donc que l'accomplissement parfait de ses facultés, la bienheureuse harmonie dont il jouissait au paradis terrestre n'était pas un privilège, mais une chose qui convenait de droit à sa nature?

Ah! s'il n'était pas corrompu! Sa vraie nature comporte la splendeur et la beauté d'un pur miroir de la Divinité, d'un esprit à qui toute la matière est soumise. Lorsque l'optimisme des philosophes aura vaincu le pessimisme théologique issu de Luther et de Jansénius, la substance intellectuelle de celui-ci, je veux dire cette conception mythique de la nature humaine, aura passé en lui, et l'aura imprégné lui-même en toutes ses fibres. Sans la présence en elle de ces résidus de christianisme désaffecté, l'idée moderne de l'homme et de sa bonté

native n'aurait pas cet étrange éclat, symptôme d'une sorte de fièvre sacrée, qui la distingue si curieusement de l'idée que les Anciens se faisaient de la nature humaine, même lorsqu'ils la plaçaient dans leur Panthéon.

Qu'on ne s'y trompe donc pas. En proclamant la bonté de la nature humaine, Jean-Jacques Rousseau ne donnait pas seulement une formule au naturalisme qui avait gagné tout son siècle, et avec les philosophes tant de naïfs apologistes de la foi ; il ne rejetait pas seulement le dogme du péché originel ; en renversant le dogme chrétien, il gardait lui-même le pli chrétien, et il allait créer, si je puis dire, une mythologie pseudo-chrétienne ; il transposait dans l'ordre philosophique et psychologique l'idée même de la nature adamique qui avait germé peu à peu dans les climats chrétiens non strictement fidèles à l'orthodoxie de l'Église. Son homme de la nature, qu'il l'ait conçu ou non comme une réalité historique, est un Adam diminué, un Adam de roman, mais c'est toujours Adam : seulement au lieu d'habiter le paradis terrestre, il habite les forêts du nouveau monde, le pays des bons sauvages. Et cette nature humaine dont Rousseau sent en lui-même la substantielle bonté, c'est une nature qui revendique tout l'ordre et l'équilibre stable, toute la plénitude paisible de cet état d'intégrité qui, pour le dogme catholique, avait dépendu d'un privilège gratuit.

Si elle est privée de ce bienheureux état, c'est par une catastrophe imaginée sur le modèle de celle du premier péché : pour le Rousseau des *Discours*, l'invention de la vie sociale et de la propriété est le substitut de la chute originelle, qui chassa pour jamais cette nature du jardin de volupté ; pour le Rousseau du *Contrat*, ou du moins pour ses disciples, la constitution de l'État républicain est comme une grâce démocratique qui restaurera cette nature dans ses droits ; pour le Rousseau des *Dialogues*, et c'est sans doute le vrai Jean-Jacques, les purs élans, les effusions spontanées de cette nature sont

comme les motions d'un Esprit-Saint qui progressivement la configurent à Dieu.

On peut dire qu'à un certain point de vue l'homme de Rousseau est l'homme de Descartes transporté de l'étage de la raison à l'étage du sentiment : une condition angélique, voilà ce qui demeure ; mais le sujet à qui cette condition est attribuée, voilà ce qui change : ce n'est plus un esprit pur, c'est une sensibilité. Mais on doit dire aussi, et cela va beaucoup plus loin, que l'homme de Rousseau est l'homme de saint Paul, celui dont il est écrit : *ego dixi, dii estis*, arraché du royaume de Dieu, avec toutes les plaies, tous les privilèges, et tous les désirs qui proviennent de sa relation à l'ordre surnaturel, et installé, au prix de quelle métamorphose, dans la pure nature. Phénomène sur lequel on peut porter les jugements de valeur les plus différents, mais qui explique seul, à mon avis, l'importance absolument capitale, dans l'histoire du monde moderne, de la révolution religieuse opérée par Jean-Jacques Rousseau, et qui n'est rien de moins qu'une entière *naturisation* de l'Évangile.

5. Telle nous semble être la vraie signification de l'idée de l'homme qui circule partout dans notre atmosphère moderne. C'est l'idée d'une nature en qui se sont absorbés, en se transformant, tous les caractères qui pour la tradition chrétienne provenaient en nous de notre élévation immensément mystérieuse et essentiellement surnaturelle à l'état de grâce : de là, chez tant de nos contemporains, la conscience que l'actuelle condition du monde recèle en son fond quelque horrible désordre primordial, qui ne sera plus imputé au péché d'Adam, mais à l'injustice sociale, ou, pour les esprits plus religieux, pour certains penseurs anglo-saxons par exemple, à quelque injustice plus secrète et plus profonde, d'ordre cosmique si je puis dire ; de là la conviction que nous sommes faits pour une destinée divine,

et pour être un jour comme les anges du ciel, mais par notre propre effort terrestre ; de là l'aspiration à un renouvellement absolu de toutes choses, et le zèle dévorant de coopérer, parmi les gémissements de la créature en enfantement, à l'œuvre d'un Dieu, mais d'un Dieu qui a besoin de nous pour exister lui-même. Cette idée moderne de l'homme est en même temps celle d'une nature humaine achevée comme une forme angélique, et, si je puis dire, en acte pur d'humanité. C'est pourquoi une telle nature, si elle admet la vie sociale, n'en accepte que contrainte et violentée les assujettissements et les misères, répugne par définition à toute dépendance à l'égard d'un maître, ne pouvant, selon la formule de Kant et de Rousseau, obéir qu'à soi-même, refuse logiquement la douleur, comme une anomalie et une injuste humiliation, revendique à bon droit une parfaite domination sur l'univers matériel, sur sa propre évolution historique, voire, quelque jour, sur la mort même. Je me borne en tout cela à constater d'une façon objective les effets logiques d'un certain principe ; l'image en question de la nature humaine exerce d'ailleurs, me semble-t-il, une action singulièrement puissante sur le cœur et la chair des hommes de ce temps, et je crois que si on ne l'a pas d'abord bien dégagée elle-même, on ne peut pas s'expliquer quelques-uns des grands phénomènes historiques auxquels nous assistons, ni cet effort d'une partie de l'humanité pour se procurer par la seule force de l'homme le fruit des huit béatitudes.

Mais il y a autre chose, et qu'il ne faut pas oublier. La science positive, ou du moins ceux qui parlent en son nom, nous disent que la personnalité humaine émerge, comme une apparence illusoire, des fonds mouvants d'un subconscient où règne seule, protéiforme et fatidique, l'incestueuse *Libido ;* que tous nos sytèmes d'idées et de valeurs sont un épiphénomène de l'évolution sociale du clan primitif ; que notre espèce est

un rameau poussé, par une chance heureuse, sur le grand arbre généalogique des vertébrés et des simiens.

Qu'est-ce à dire, sinon que sous la pression d'une double mythologie, théologique d'un côté, scientifique de l'autre, la nature humaine perd, si je puis ainsi parler, sa spécificité par en haut et par en bas? Ici elle entre en collusion avec le monde angélique et la divinité, là elle se confond avec la créature animale. Monstre incompréhensible, s'écriait Pascal. Cette fois, c'est une contradiction flagrante, qui n'admet qu'une seule solution : le postulat d'un pur devenir subsistant qui passe de lui-même, à travers toutes les formes de l'être et de la vie, de l'absolue indétermination à l'absolue perfection, et dont l'humanité est un des « stades de développement », le postulat d'un Dieu en puissance immanent à nos entrailles, qui se fait en nous et par nous : soit qu'il doive aboutir, en suivant la ligne de l'évolution darwinienne, à cette incarnation de la volonté de puissance qu'est le surhomme de Nietzsche, soit que pour se réaliser il élise une nation, en qui passe alors toute la grâce de l'humanité, et vous avez ce que M. Seillière appelle le mysticisme ou l'impérialisme de race, soit qu'il élise une catégorie sociale, le prolétariat par exemple, et vous avez alors le mysticisme ou l'impérialisme de classe. Il y a ainsi un lien essentiel, indissoluble, entre la métaphysique de l'évolutionnisme absolu et l'idée moderne de la nature humaine. L'une postule l'autre, et au terme elles s'identifient.

*
* *

6. Sur la seconde directive spirituelle de la pensée moderne, celle qui a rapport à l'intelligence, je me bornerai aux remarques suivantes.

La réforme cartésienne, — c'est toujours à elle qu'il nous faut remonter — a débuté par l'affirmation d'un mépris pharisaïque, et dont la métaphysique, chez les

modernes, ne s'est jamais guérie, à l'égard de la connaissance sensitive. Selon Descartes, la perception du sens, loin d'être une intuition du réel existant hors de l'esprit, n'a pour objet immédiat que des modifications de notre âme elle-même et elle n'a, pour ce qui dépasse le monde intérieur de nos états de conscience, aucune valeur de connaissance. L'intelligence au contraire est révérée par Descartes comme seule faculté du vrai. Mais elle n'atteint immédiatement que ses propres idées ; — et qui l'assure qu'à ces portraits qu'elle voit en elle, quelque chose hors d'elle correspond? L'intelligence n'a plus pour objet immédiat l'être, mais elle-même ; les idées ne sont plus des moyens de percevoir, mais des choses perçues, des écrans vus à la place des choses. — Descartes lui-même, il est vrai, double le monde de la pensée d'un monde réel, sur lequel Métaphysique et Physique lui donnent des certitudes de diamant, parce que les idées sont innées et parce qu'un Dieu qui ne peut pas nous tromper est l'auteur de l'entendement. Mais cette solution, qui souffre une évidente pétition de principe, ne contente que lui. Et en présence désormais du sphinx idéaliste qu'il fait surgir comme un mirage, et qui nous propose comme deux morceaux disjoints *ce qui est* et *ce qui est connu*, il faudra bien, si l'on ne veut pas dire avec Berkeley qu'il n'y a pas de choses, répondre avec Kant que *ce qui est* n'est pas connaissable, et que *ce qui est connu* n'est qu'une apparence organisée selon les normes de notre esprit. Ainsi la raison, qui chez Descartes et ses grands héritiers ne voulait plus connaître Dieu à partir du réel sensible, mais prétendait aller à lui d'un pur vol intellectuel, voilà qu'elle tombe du ciel métaphysique comme une colombe dans le vide ; elle ne peut plus du tout connaître Dieu, ni aucune chose telle qu'elle est ; elle est encagée dans le monde des sens, et cette cage même n'est que phénomène, pure représentation. Disons qu'au cours de cette histoire *l'intelligence a perdu son objet.* De l'être, pour lequel elle se croit

faite, et dont elle va chercher partout l'universelle et stable lumière, elle a été ramenée par violence à l'apparence sensible, dont elle a désormais pour besogne de coordonner les aspects fuyants.

En même temps il faut bien constater, d'une part, une baisse progressive, en fait, de l'intellectualité philosophique, qui après avoir abandonné les hautes positions théologiques et métaphysiques des Anciens, tient encore, au XVII^e siècle, une certaine vigueur rationnelle de cette *Mathesis* adorée de Spinoza, mais descend bientôt aux platitudes de la philosophie des lumières, puis au positivisme, et au mysticisme du fait brut ; — d'autre part, en théorie, ce que j'appellerai une hypertrophie subjective de l'intelligence et des valeurs qu'elle s'attribue : déjà, avec l'innéisme cartésien, la science humaine, conçue sur le modèle de la science angélique, cessait de dépendre à proprement parler des choses elles-même, pour ne dépendre plus que de Dieu ; et elle commençait à imposer à l'objet ses propres exigences despotiques, refusant droit d'existence à tout ce qui n'est pas mathématiquement certain, et niant dans les choses, au nom d'une clarté qui n'était en définitive que facilité à concevoir, tout ce qui comporte en soi mystère et obscurité. Mais avec Kant elle achève de s'affranchir de l'objet : l'objet, c'est elle-même qui le fait, il reçoit sa constitution des lois de notre esprit et de son pouvoir de synthèse *a priori*, notre intelligence est la mesure du connaissable, dans son œuvre elle ne dépend que d'elle-même. Le monde tourne autour de sa connaissance.

La voilà devenue comme Dieu, elle n'a besoin de rien d'autre que soi [1], elle est parvenue à cette plénitude ab-

1. « Ne craignons pas, écrivait M. Lachelier, de suspendre en quelque sorte la pensée dans le vide ; car elle ne peut reposer que sur elle-même... Le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité absolue de l'esprit. » (*Fondement de l'induction*, p. 157-158).

solue d'indépendance qui, dans le langage théologique, s'appelle la divine *aséité*. Oui, certes. Sa connaissance toutefois n'a plus aucune prise sur les choses : car la science de Dieu est bien la mesure des choses, mais parce qu'elle est créatrice ; et notre science à nous ne fait pas ce qui est, mais seulement ce qui apparaît ; le monde qu'elle se fabrique, et qui tourne autour d'elle, n'est qu'un monde de phénomènes...

7. Le système de Kant, comme tous les grands systèmes modernes, n'a vécu que le temps d'une génération humaine, *si autem in potentatibus, octoginta anni* (*et amplius eorum, labor et dolor*). Mais nous travaillons sur son héritage. Et si la doctrine kantienne devait fatalement se désagréger, parce qu'artificielle, et parce qu'impliquant elle-même, en dépit de tout, de maudites survivances métaphysiques (de quel droit en effet poser un esprit humain un et le même chez tous les hommes? Pourquoi, selon l'heureuse remarque d'Henri Poincaré, mes formes *a priori* ne seraient-elles pas différentes de celles de mon voisin?) — cependant les éléments actifs provenant de la dissolution de cette doctrine ont imprégné dans son fond la pensée du XIX^e^ siècle, et celle de beaucoup de nos contemporains. Comment pourrait-on définir l'intelligence, selon l'image que nous en livre cette pensée? Je proposerais la formule suivante : un pouvoir de fabriquer des apparences liées entre elles vaille que vaille, qui a pour objet principal de manifester par la science, en organisant le détail sensible, la dignité absolue de l'esprit humain. Ce pouvoir est regardé comme devant exercer sur toutes nos opinions une régulation inflexible ; et il est curieux d'observer à la fois la hauteur à laquelle s'élève — qu'on l'appelle scientisme ou historicisme — l'impérialisme de notre science positive, dernière héritière, mais bâtarde, hélas, du grand nom de Science, et la débilité à laquelle se trouve réduite, sous son règne, une raison dépossédée

de son véritable objet, privée de toutes les vertus intellectuelles qui faisaient autrefois sa vivante armature, condamnée à colliger l'indéfinité du singulier, seule besogne qui soit désormais proportionnée à sa faible envergure, doutant d'elle-même, incertaine de ses premiers principes, résignée à faire abandon du réel, et à n'aller jamais au delà de la question : qu'est-ce que la vérité? De tout cela je trouve un symbole parfait dans la figure d'Ernest Renan, qui a excellé à la fois, si je puis dire, dans toutes les ambitions de l'intellectualité et dans toutes les défaillances de l'intelligence.

Mais l'homme est un animal métaphysicien, il ne peut pas se passer d'absolu. S'il ne peut pas avoir la vérité par l'intelligence, alors il la demandera à l'appétit, au sentiment, à l'action : ce qui, aux yeux d'un thomiste, est à vrai dire monstrueux, car le désir est aveugle de soi, et occupé tout entier du bien du sujet, non de la vérité de l'objet. Avec Rousseau et Kant, — le Kant de la Raison Pratique, — la Volonté et le Sentiment, si durement brimés par le rationalisme cartésien, prennent donc leur revanche et envahissent la pensée, pour aboutir à la philosophie anti-intellectualiste de nos jours, dont M. Bergson n'est qu'un des plus éminents représentants. On s'aperçoit que l'intelligence telle que je la définissais tout à l'heure, avec la science qu'elle patronne, n'a qu'une valeur pratique et industrielle. Mais au lieu de revenir à la vraie nature de la raison, on se décide, ce qui est moins fatigant, à suivre la pente du cœur et de l'instinct, ou bien, par une étrange hybridation du connaître et du vouloir, on s'efforce, pour expérimenter l'absolu, de se jeter violemment dans le flux singulier des choses et de se mêler à lui : c'est ainsi que creusant au dedans de nous, nous pénétrons comme par effraction dans la nature divine. Et voilà de nouveau la nature humaine en continuité avec la déité, et tous les contraires s'identifiant dans la métaphysique du devenir pur, — et l'attribut de l'aséité, que

l'intelligence avait revendiqué, mais n'avait pu garder pour elle seule, transféré à l'homme tout entier.

* * *

8. A ces grandes directives de la pensée moderne, qu'elles concernent l'intelligence ou la nature humaine, l'esprit de la philosophie thomiste, j'ai à peine besoin de le faire remarquer, est nettement opposé.

Si, en ce qui concerne l'ordre surnaturel, saint Thomas théologien montre en l'homme, lorsqu'il a achevé sa croissance de grâce, c'est-à-dire lorsqu'il est en possession de sa fin dernière, un dieu par participation, — mais de par la seule miséricorde de Dieu, *non est currentis neque volentis, sed Dei miserentis* [1], — par contre, pour ce qui regarde la nature humaine, saint Thomas philosophe affirme comme éternellement immuable sa spécificité, fixée pour toujours au sommet de l'animalité et au plus bas degré du monde spirituel.

Si, pour la philosophie thomiste, le devenir, le mouvement, la génération et la corruption sont le propre des choses de ce bas monde, en sorte que les lois de la chimie président à de véritables changements substantiels, et que les organismes vivants tiennent de la matière, mais dans les limites de leur espèce (j'entends de leur espèce philosophique, qui ne coïncide pas forcément avec l'espèce taxonomique), une plasticité et une variabilité très étendues, cette philosophie cependant est aussi, et avant tout, une philosophie, non de l'évolution universelle, mais des hiérarchies essentielles et des immutabilités métaphysiques ; la continuité qu'elle admet : *supremum inferius attingit infimum superius*, est une continuité idéale, non une filiation historique ; elle affirme le primat de l'être, non du mouvement ; elle pose comme fondement premier la distinction de la puissance et de

1. Saint Paul, *Rom.*, IX, 16.

l'acte, précisément pour éviter le devenir pur, qui est à ses yeux l'absurde réalisé ; et elle suspend tout l'univers créé, monde corporel où matière et forme s'unissent sans se confondre, monde des formes pures où essence et existence sont encore distinctes, à la transcendance infinie de l'Acte pur, Être par soi, Vie, Intellection, Vérité subsistante.

Enfin la pensée de Thomas d'Aquin, bien qu'elle ait drainé d'avance, comme nous essaierons de le montrer à la fin de cette étude, tout ce qu'il y a de vrai dans l'idéalisme moderne, est une pensée avant tout réaliste et objective, qui subordonne essentiellement notre intelligence à l'être indépendant d'elle.

Mais si, laissant les grandes normes spécificatrices de la pensée moderne, nous nous tournons maintenant vers les matériaux intellectuels qu'elle élabore, si nous considérons les prises qu'elle tente de s'assurer sur le réel, peut-être constaterons-nous au contraire toutes sortes de points de contact entre la pensée moderne et la philosophie thomiste, et devrons-nous reconnaître à cette philosophie un pouvoir d'assimilation supérieur.

## II

9. L'homme, fait pour la vérité, est si malaisément capable d'elle, il va si naturellement au facile, que ceux qui possèdent les principes du vrai s'abstiennent d'ordinaire d'avancer beaucoup, quand ils ne s'enkystent pas dans les formules acquises, — et c'est grande vertu déjà de conserver et de transmettre des formules de vérité ; — et que ceux qui s'inquiètent d'avancer, ignorant les principes ou portant sur eux leur inquiétude, avancent le plus souvent dans l'erreur. C'est là un discord qui provient de la nature humaine elle-même, et qui s'aggrave d'une façon presque irrémé-

diable quand viennent à manquer dans la cité les appuis de la tradition.

Il est arrivé ainsi que les détenteurs de la philosophie traditionnelle, Fafners barbelés de syllogismes, ont longtemps sommeillé sur leurs trésors ; tandis que les meneurs de la pensée moderne, à force de chercher en gémissant et le plus souvent sans gémir, nous conduisaient bellement dans la fosse. Il reste cependant que les philosophes des trois derniers siècles n'ont pu agir sur les hommes que parce qu'ils voyaient avec de mauvaises lunettes quelques grandes vérités. Ces vérités courbées, la philosophie thomiste les réclame pour les redresser, elle n'en veut laisser perdre aucune, et ainsi, loin de s'isoler de la pensée moderne, elle exige d'être avec elle en un contact étroit et perpétuellement assimilateur, elle prétend sauver tous les matériaux de grand prix mis en œuvre par cette pensée.

Je prendrai ici en exemple précisément quelques-unes des idées dont la formule décisive fut à mon sens le plus pernicieuse, mais qui provenaient de certaines réactions saines, par malheur avortées, et d'un retour, mais mal conduit, aux sources vives du réel.

10. L'idée de la Nature et de sa Bonté, que nous trouvons dans Jean-Jacques Rousseau, est-ce bien une idée? Oui sans doute, fort confuse et contradictoire dans les textes de Rousseau lui-même, encore qu'il soit possible d'en dégager la logique interne. Tout d'abord cependant c'est plutôt un mouvement d'âme, et comme la protestation d'un profond instinct contre quelque mensonge opprimant le cœur. J'y vois dans l'origine une double réaction simultanée, à la fois contre le christianisme assombri des jansénistes et contre la raison plâtrée des philosophes : contre le pur pessimisme d'une théologie qui regarde la nature déchue comme essentiellement gâtée, et contre le pur rationalisme d'une culture humaine qui n'attend rien de

bon que de l'art seul et de l'artifice, du calcul réfléchi, de la claire conscience idéologique. Car nous voyons s'effondrer en même temps, à la fin du XVIII^e siècle, ces deux hérésies adverses qui ont déchiré notre âge classique. Le malheur est que Rousseau confond ce pessimisme avec le dogme chrétien, et ce rationalisme avec l'art et la civilisation.

Mais que nous dit Thomas d'Aquin? — L'amour de Dieu, qui infuse et crée la bonté dans les choses, *qui est infundens et creans bonitatem in rebus*, s'incline, nous dit-il, vers tout ce qui existe, parce que tout ce qui existe est bon dans la mesure même où il est ; formule d'optimisme métaphysique à laquelle, cette fois, c'est Rousseau qui opposera la devise du pessimisme romantique : il n'y a de beau que ce qui n'est pas. Saint Thomas nous dit que rien n'est mauvais de ce qui porte l'empreinte immédiate de l'opération créatrice, et que les essences sont immuables de soi. Par suite la perte de la justice originelle n'a pas pu corrompre notre humanité dans son essence, qui reste bonne, et dont les inclinations foncières sont toujours orientées vers le bien, de telle sorte qu'on peut dire que la vertu, qui a la raison pour racine, est naturelle à l'homme *secundum quamdam aptitudinis inchoationem*, selon certaines aptitudes qui l'ébauchent en nous. Aussi bien Dieu est-il aimé de tous d'un amour naturel (même sans qu'ils le sachent), à titre de bien commun de l'univers tout entier, encore que cet amour soit impuissant à nous le faire aimer efficacement par-dessus toutes choses, et qu'il faille pour cela l'amour gratuit de charité. Il y a chez saint Thomas une parfaite révérence à l'égard de la nature, dont on trouve partout mille marques. C'est elle qui lui fait regarder les grandes vérités de consentement universel comme des dons de nature, le sens commun comme le régulateur naturel de la philosophie, la loi naturelle, celle que les anciens appelaient la loi non écrite, comme une empreinte en

notre âme de la loi éternelle qui est la sagesse de Dieu.

Lorsqu'il s'agit de déterminer les préceptes primordiaux de l'éthique, il consulte et prend comme règles les tendances essentielles de notre nature, et, si j'ose ainsi parler, ses pentes métaphysiques. Il tient que la grâce achève la nature, mais ne la détruit pas, et que le miracle est au-dessus de la nature, mais non pas contre elle. L'humanisme chrétien du XII^e^ et du XIII^e^ siècles n'a pas de plus pur représentant, mais combien supérieur à l'humanisme, que ce saint qui commente Aristote, et Dante était bien thomiste lorsqu'il écrivait qu'on fait offense à Dieu en méprisant la nature et sa bonté, *spregiando natura e sua bontade.*

D'autre part, en ce qui concerne la civilisation et la culture, saint Thomas enseigne perpétuellement qu'elles dévient et se corrompent si elles ne continuent pas l'œuvre de la nature, si elles s'isolent d'elle ou lui font violence : les lois positives ne sont vraiment lois qu'en tant qu'elles sont justes, et donc qu'elles dérivent de la loi naturelle, qui demande à être particularisée par leurs déterminations variées ; l'enseignement est, comme la médecine, un art coopérateur de la nature, et le maître ne cause pas la science dans le disciple en façonnant celui-ci comme un sculpteur façonne la pierre ou la glaise, mais en se mettant au service du principe actif et vital qui lui est intérieur, et qui est l'agent principal dans l'acquisition du savoir : vérité qui se retrouvera dans l'*Émile* avec quelques mélanges... Enfin la science tient sa force de l'intuition naturelle des premiers principes, l'art opère à l'imitation de la nature et suppose d'abord l'opération de celle-ci, et Dante était encore thomiste quand il disait que la nature prenant son essor de l'intelligence divine et de l'art créateur, et notre art, autant qu'il le peut, suivant la nature comme le disciple suit son maître, l'art humain est ainsi comme le petit-fils de Dieu,

*Si che vostr' arte a Dio quasi è nipote.*

Ce sont toutes ces vérités qui plus ou moins confusément pressenties par la conscience commune, expliquent la facilité avec laquelle elle s'est laissé pénétrer par Jean-Jacques Rousseau. Mais chez saint Thomas elles se déployaient sous le climat de l'intelligence, en tout équilibre et toute mesure, elles n'étaient pas affolées par la tyrannie du désir. Il dit que la nature est métaphysiquement bonne, en tant que la bonté va avec l'être, il ne dit pas qu'elle est bonne au sens de Jean-Jacques, c'est-à-dire achevée de soi en bonté et toute suffisante ; en ce sens-là *Dieu seul est bon*, comme il est dit dans l'Évangile. Saint Thomas distingue avec soin — ce que Rousseau n'a pas fait quand il disait que « tous nos premiers penchants sont légitimes », — saint Thomas distingue avec soin la nature au sens métaphysique de ce mot, c'est-à-dire l'essence universelle, ou la nature de l'espèce, dont les inclinations tendent au bien, et la nature singulière de chaque individu, qui porte en elle, avec le feu de l'antique concupiscence et le fardeau héréditaire, toutes sortes de penchants défectueux et viciés. Et l'optimisme métaphysique est tempéré chez lui, en ce qui regarde l'espèce humaine, par un robuste pessimisme moral dont il sera question à la fin de cette étude.

Quant aux rapports de la nature et de l'art, il fait de l'art, comme de la culture en général, et du gouvernement de nous-mêmes et de la cité, l'œuvre même de la raison, régulatrice des actes de l'homme et de la sensibilité, et il exige essentiellement, pour cette œuvre, qu'à la nature telle qu'elle est donnée avant tout développement s'ajoutent les compléments de l'intelligence, et tout un monde puissant et délicat de qualités proprement humaines et rationnelles, qui ennoblissent la nature et la proportionnent à tous les difficiles objets de la vie civilisée. De sorte que si la pensée thomiste

est très éloignée de ce mépris manichéen de la nature qui est la plus subtile tentation de l'art, et qui apparaît si curieusement chez certains grands artistes modernes, comme Baudelaire ou Oscar Wilde, elle a une non moindre aversion pour le naturisme et le primitivisme romantiques. Elle sait que l'agir humain est humain dans la mesure même où il procède de la raison, de la pensée qui cherche les causes, nombre et nomme les choses, règle le désir, et juge de ce qui est. Et c'est précisément parce que l'homme est *par nature* rationnel que tout ce développement de culture, auquel la nature toute nue ne suffit pas, et qui dépend de l'intelligence, est cependant dans la ligne même de notre nature, et postulé par elle.

Je crois donc que tout ce qu'il y a de sainement aimanté, de vraiment *positif* jusque dans les aspirations du plus chancelant des prophètes, saint Thomas nous a donné d'avance le moyen de le sauver, — et sans permettre à l'erreur de s'y mêler. J'ajoute qu'on lit souvent dans les livres que Rousseau a révélé à l'homme moderne la valeur de la conscience individuelle, affirmation qui devrait passer pour le chef-d'œuvre de quelque transcendant ironiste, et je rappelle que saint Thomas liait à tel point la moralité de nos actions au dictamen de la conscience, qu'à ses yeux tout acte délibéré, même juste en lui-même, est mauvais s'il n'est pas posé conformément à un jugement approbatif de notre raison pratique individuelle. Et certes pour lui la conscience de chacun n'est pas infaillible, sinon dans les tout premiers principes de l'ordre pratique. Mais il reste que nous devons toujours suivre notre conscience. Et si un homme a une conscience faussée *par sa faute*, si bien qu'elle lui commande un crime, certes commettre ce crime sera un péché, parce que c'est contraire à la Loi éternelle, suprême règle de nos actions ; mais ne pas commettre ce crime sera aussi un péché, parce que c'est contraire à la conscience, règle immédiate de nos actions.

D'où la nécessité de veiller à la bonne hygiène d'un organe aussi vital...

11. Je voudrais encore présenter quelques brèves observations concernant Kant et Auguste Comte.

Chez ce dernier, ce qui me frappe surtout, c'est d'un côté son désir passionné et sa haute idée de l'ordre parmi les hommes, d'un autre côté son profond sentiment de la valeur rationnelle de l'expérience.

Ici le fondateur de la philosophie positive a bien vu que tout notre savoir doit reposer sur une base expérimentale. Et saint Thomas aurait pu lui expliquer qu'il en est ainsi parce que nos sens seuls nous donnent l'intuition immédiate de ce qui existe hors de nous, nos idées ne se résolvant pas en Dieu, comme le croyait Descartes, mais dans les choses, et cela par le moyen des sens. Mais il aurait ensuite essayé de lui faire entendre que ce n'est là, comme nous disons, que la résolution *matérielle* de notre science ; que du donné sensible, la lumière de l'intellect dégage des natures et des lois, tout un ordre de nécessités intelligibles qui vaut par soi, et se résout *formellement* dans la notion objective de l'être ; enfin que la raison, en s'appuyant sur les existences sensibles seules immédiatement perçues, peut et doit passer à l'affirmation scientifique de l'existence des réalités spirituelles.

Là le plus puissant théoricien de la philosophie politique au XIX^e^ siècle a remarquablement discerné la nécessité d'un pouvoir spirituel, seul capable d'unir et d'organiser l'humanité dans une universelle communauté des âmes à laquelle ne peuvent atteindre ni la science ni aucune institution temporelle. Il a seulement oublié qu'un pouvoir spirituel qui ne serait pas fondé sur la Vérité serait un monstre, car *la lumière seule rassemble*, et qu'un ordre qui unit toute la multitude humaine doit avoir son origine dans un principe supérieur à l'homme : en effet, de l'aveu de Comte, la raison

n'y suffit pas, et, selon le mot d'Aristote, cela seul est meilleur que la raison, qui est le principe de la raison.

Le résultat de cet oubli est que se croyant appelé, « sous la sainte impulsion privée » qu'il s'efforçait de prolonger, à « systématiser l'amour » après avoir « construit la foi », il lui a fallu devenir lui-même le « digne » représentant du pouvoir spirituel. On sait avec quelle gravité il s'acquittait de ses fonctions pontificales, exigeant pour toutes les décisions du « chef spirituel de l'occident » « acte de foi » et « sainte vénération » ; « flétrissant » les « indignes » positivistes qui méprisaient son autorité, définissant solennellement les « utopies » proposées aux fidèles de l'Humanité, procédant à l'institution des « neuf sacrements sociaux », comme à la réglementation du mariage positiviste, qui comporte l' « engagement d'un veuvage éternel » et la loi d'un « trimestre » préalable « de continence objective » [1].

1. Je prends la liberté, car cette histoire est aussi instructive que distrayante, de citer ici quelques passages de sa correspondance trop peu connue avec son disciple le Dr Audiffrent (Cf. *Lettres d'Auguste Comte à divers*, publiées par ses exécuteurs testamentaires, t. I, Ire partie, Paris, janvier 1902, 114e année de la Grande Crise). C'est là que nous voyons, par exemple, le philosophe organiser avec un grand zèle apostolique le « prosélytisme féminin ». Après avoir félicité Audiffrent de « ses heureuses tentatives positivistes envers les belles Marseillaises », et lui avoir recommandé une « digne propagande féminine », de préférence auprès des « dignes types catholiques » du Midi, il déclare, le 20 Charlemagne 63 : « Irrévocablement devenu, pour l'Humanité, un organe double, je me sens d'avance le véritable frère, et au besoin le père ou le fils de toute digne femme. »

Continuons à feuilleter ces curieuses lettres. Le samedi 11 Shakespeare 63, il lance cette « proclamation décisive » : « Au nom du passé et de l'avenir, les serviteurs de l'Humanité viennent aujourd'hui s'emparer de la direction générale des affaires terrestres, pour organiser la vraie Providence en écartant tous les esclaves de Dieu comme perturbateurs et arriérés. » Le lundi 20 Homère de la même année, il annonce qu'il assistera lui-même à la cérémonie inaugurative du nouveau régime religieux, à Notre-Dame de Paris, « qui doit devenir le grand temple occidental, où la statue de l'Humanité aura pour piédestal l'autel de Dieu » et qui sera entourée d'un « bois sacré » où « seront réunies les tombes des vingt-quatre principaux grands hommes de l'Occident moderne ». Un autre jour, après une vision prophétique, il

(Note historique. — Le premier mariage positiviste fut célébré par Comte en juillet 1848. Au cours de la cérémonie « les époux, après une digne exhortation sur le mariage nouveau, ont signé tout en larmes le libre engagement du veuvage éternel. » Le jeudi 28 novembre 1850 Auguste Comte conférait « en présence d'environ vingt-cinq positivistes des deux sexes », et après un discours de deux heures, « le premier sacrement social, la présentation, au jeune enfant » issu de ce mariage. Les parents étaient de pauvres ouvriers. Deux ou trois ans plus tard, il fallait conduire à Bicêtre, comme Comte l'explique dans une lettre du 8 Frédéric 64, l'infortuné père, « tombé dans un état d'idiotisme sénile contradictoire avec son âge de trente-neuf ans. » Cet homme persévérant reçut enfin, sous la présidence d'Auguste Comte, « le samedi 1er Dante 65, l'inhumation pleinement positiviste au cimetière Montparnasse »; et le grand-prêtre de l'Humanité se préoccupa sans tarder de dégager sa veuve, « âgée seulement de vingt-cinq ans, belle et spirituelle », des liens du veuvage éternel.)

12. En ce qui concerne l'austère fondateur de la philosophie critique, on peut remarquer que la révolution kantienne, en ce qui touche à la raison spéculative, est née de la plus légitime revendication : contre Hume et les sensualistes, qui réduisaient la connaissance à un simple enregistrement d'impressions, plus profondément même contre la conception toute *passiviste* de la connaissance qui régnait depuis

décrit le Panthéon transformé en temple de l'Humanité. Après l'office une femme éplorée s'écrie : « Merci Maître adoré, je m'efforcerai d'imiter ton courage, et je réussirai en me nourrissant de tes exemples. Toi aussi tu as vu méconnaître ta générosité et tes sacrifices ; mais tu n'en es pas moins resté fidèle au devoir. Auguste Comte, notre père, fondateur de notre Sainte Église, que ta mémoire me guide et me soutienne et me conserve la digne fille de l'Humanité, de ce jour jusqu'à l'heure de ma mort. Ainsi soit-il. »

Descartes, Kant a voulu avant tout restituer le rôle actif de l'esprit dans la connaissance. Et de cela nous ne lui ferons pas grief, nous qui tenons l'intelligence et l'intellection pour la vie par excellence. Mais ce que nous ne lui pardonnons pas, c'est d'avoir, en mettant la main dans ce colombier de la vérité dont Platon nous parle dans le *Théétète*, ramené un coucou mécanique au lieu d'une vivante colombe, je veux dire d'avoir confondu l'activité essentiellement vitale et immanente de l'intelligence avec la plus pauvre et infirme activité qui soit au monde, avec l'activité « transitive », l'activité *ad extra* propre aux choses non vivantes et aux agents mécaniques.

Connaître en effet, pour lui, c'est essentiellement unifier le multiple, imposer à la matière sensible les formes *a priori* de l'intuition pure, puis des catégories de l'entendement, sous la direction des principes régulateurs de la raison, et ainsi *constituer l'objet* selon les lois de l'esprit. En un mot connaître c'est fabriquer l'objet, et la pensée est une usine, une usine à phénomènes. Saint Thomas, qui a poussé beaucoup plus loin que Kant l'analyse critique de la connaissance, savait que notre intelligence, n'étant pas intuitive comme celle des purs esprits, doit tirer elle-même son objet du donné sensible en le dépouillant du mode d'être individuel qu'il a dans les choses, puis le former au dedans de soi dans un concept, *formare objectum in verbo* [1], en ordonnant ses aspects intelligibles. Mais il avait compris que tout ce traitement infligé aux choses pour nous les rendre connaissables n'est qu'une condition indispensable du connaître humain, et nullement l'essence même du connaître, et qu'au reste il ne consiste point à fabriquer l'objet dans sa constitution intelligible, mais au contraire à amener à l'état de suprême actualité immatérielle et de suffisante dis-

1. Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, t. IV, disp. 12, a. 5, p. 95.

tinction cela même qu'est la chose au dehors de l'esprit. Disons qu'aux yeux d'un thomiste, Kant n'a gardé de la connaissance intellectuelle que la machinerie humaine qu'elle comporte chez nous, et qui une fois séparée de la vitalité essentielle de l'intelligence n'est pas plus la connaissance que des ossements ne sont la vie. — *Squelettes d'animaux et ossements de morts*, s'écrie Gœthe. Tout métaphysicien a éprouvé le poids de l'appareil discursif de la science humaine, et ressenti par là même le désir confus de quelque connaissance plus divine et plus pure. Mais s'il n'y avait dans la science que ces squelettes et ces ossements auxquels Kant veut la réduire, Faust aurait raison de désespérer, et de chercher dans les lumières d'en bas une compensation à la grande duperie de l'intelligence : *drum hab' ich mich der Magie ergeben...*

*
* *

13. Supposons qu'une jeune revue désireuse de copie ouvre une enquête et nous demande : quelles sont les tendances caractéristiques, non pas sans doute de notre époque prise en général, mais des quelques efforts qui apparaissent à l'heure actuelle comme proprement novateurs et riches de jeunesse? (Car à chaque moment de l'histoire on trouve quelques surgeons, importants par la qualité, sinon par la quantité, en lesquels la pensée humaine concentre la force et l'âcreté de sa sève.) A cette question chacun répondrait sans doute en découvrant parmi ses contemporains les plus dignes d'intérêt les mêmes préoccupations qu'il éprouve lui-même. Je crois cependant ne pas manquer aux règles d'une observation impartiale en disant que les notes suivantes semblent caractériser quelques-unes des aspirations les plus significatives du moment présent, — on excusera ces trois mots en *isme*, dont le moindre inconvénient est d'être à la

fois vagues et barbares, mais qui abrègent le discours : réalisme, intellectualisme, spiritualisme. *Retour au réel et à l'absolu, par les voies de l'intelligence, pour la primauté de l'esprit.*

14. Retour au réel et à l'absolu. — « Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et nous vivons », écrivait en 1907, (un peu après l'apôtre Paul), M. Bergson. En réagissant contre les mythes idéologiques dont une incalculable misère humaine a déjà payé la malfaisance, et contre les dogmes d'une pseudo-science qui fut plus offensante à la raison que la pire ignorance, nous retrouvons bien des choses que nos grands-pères ont méconnues, hiérarchies naturelles de l'être, conditions éternelles de l'ordre. Les artistes et les poètes ne veulent plus être des mages et des dieux, — Dionysos ou Apollon, au choix, — mais de bons ouvriers, moins naïfs pourtant que Cézanne, hélas ; et ils sentent avant tout la nécessité de *se soumettre à l'objet*, si bien que ceux-là mêmes qui manifestent le moins de sympathie pour les théories « néo-classiques » sont en train de renouveler de la façon la plus efficace, en fait, une conception de l'œuvre d'art qu'il faut bien avouer classique par essence.

Dans l'ordre social, ce souci du réel se manifeste chez ceux qu'on appelle réactionnaires comme chez ceux qui s'appellent révolutionnaires, chez les disciples de Georges Sorel comme chez ceux de Charles Maurras, par un remarquable *antidémocratisme ;* et, — chez les seconds, — par un bienfaisant retour à la juste notion du *bien commun* de la cité ; et aussi par ces formes variées de syndicalisme qui essaient de rétablir dans le domaine économique des conditions conformes aux réalités humaines.

Dans l'ordre philosophique enfin, les promoteurs américains du néo-réalisme et du réalisme critique, M. Perry, M. Santayana et leurs amis, dénoncent les

sophismes et les préjugés latents de l'idéalisme, s'attaquent avec une candide audace au dragon du kantisme, et rompent ses enchantements. En Allemagne Husserl et Driesch retrouvent, au moins dans quelques-uns de leurs linéaments principaux, la logique et la biologie du grand réaliste Aristote. En France, après Lachelier et Boutroux restituant, plus ou moins heureusement, hélas, mais enfin restituant dans notre pensée la notion de la contingence, M. Bergson ruine le crédit du mécanisme, du phénoménisme, du parallélisme psycho-physique, il affirme l'existence du libre arbitre, il s'oriente vers les réalités suprêmes, il pressent ces réalités, il les atteindrait vraiment si calomniant lui aussi la nature du concept, et tournant contre le principe d'identité une main parricide, il ne substituait à l'intelligence et à la raison cette sympathie de l'instinct, cette petite extase psychologique qu'il appelle intuition, et ne pensait *durée* là où il faut penser *être*, pour aboutir à tout dissoudre malgré lui dans le changement sans rien qui change.

15. Je dis maintenant : retour au réel et à l'absolu par les voies de l'intelligence ; et je n'en veux pour preuve que le discrédit dans lequel est tombé chez nous, avec une rapidité extraordinaire, précisément l'anti-intellectualisme bergsonien, toute la partie de la pensée bergsonienne, malheureusement essentielle au système, qui méconnaît la vertu de ce νοῦς qu'Aristote appelait divin. Cet affaissement total et soudain du bergsonisme est bien symptomatique. « Retour à l'intelligence, écrivait en 1913 Ernest Psichari, qui avait goûté jadis à l'anti-intellectualisme bergsonien, retour à l'intelligence, qui est, en un sens, la plus grande des simplicités... » Aujourd'hui Massis et Ghéon obligent la distraite critique à entendre les revendications d'une intelligence qui prétend être autre chose qu'une petite pellicule posée à la surface des choses.

La jeune école artistique, par ses poètes, par ses peintres, par ses musiciens, réagit avec bonheur contre l'impressionisme, et restaure, par des réussites dont on sentira plus tard tout le prix, l'intellectualité de l'œuvre d'art. Sous les déguisements les plus imprévus on voit ainsi reparaître le goût de l'intelligence et des lucides constructions de la raison.

Mais quoi ! D'une façon beaucoup plus universelle et beaucoup plus profonde, c'est tout le public réfléchi qui, dans le désarroi du monde actuel, sentant chanceler partout la civilisation, aspire comme à une nécessité de salut aux affirmations et aux principes, à la vertu discriminante, à la lumière efficace de la raison. Nous avons besoin de métaphysique beaucoup plus que de charbon, d'assainir nos valeurs d'échange intellectuelles bien plus encore que notre monnaie, d'établir notre vie en accord avec les lois de l'être bien plus encore que d'assurer notre ravitaillement en farines, la question de la lumière des premiers principes est bien plus importante pour nous tous que la question du pétrole. Rien n'est plus saisissant que ce commun désir. Mais est-ce la philosophie moderne, la philosophie du *Comme Si*, chère à M. Vaihinger, qui pourra le contenter?

16. Enfin je dis que ce retour au réel est ordonné à la primauté de l'esprit. Il convient de remarquer ici que ce qu'il y a eu de plus vraiment neuf dans la philosophie depuis trente ou quarante ans, — je pense même à William James, pour qui je nourris néanmoins la plus solide antipathie, — et de même ce qu'il y a eu de plus élevé en qualité dans la poésie et l'art moderne (le rôle capital de Baudelaire n'a pas besoin d'être ici signalé), a été comme un voyage, — à travers quels marais souvent, et moyennant parfois une saison en enfer, ou un séjour dans la maison des morts, ou une condamnation au *hard labour*, — à la découverte

du spirituel. Ah ! Nous sommes loin de l'Olympe confortable de Gœthe. Nous sommes des enfants perdus, qui courons parmi les épines à la recherche de notre amour crucifié, et sans même savoir quel est celui qui nous appelle.

Il convient encore et surtout de remarquer l'immense besoin de spiritualité qui travaille en ce moment le monde. De ce besoin je vois un signe ténébreux dans le pullulement horrible de tant de maladives expérimentations de l'au-delà, et de tant de contrefaçons à bon marché de la mystique, mais je vois un signe lumineux dans l'humble redressement d'une grande multitude d'âmes, auxquelles l'Esprit qui crie : *Abba, Pater !* enseigne à prier dans le secret.

17. Si maintenant l'on prend garde aux grands aspects systématiques de la philosophie thomiste et à ses caractères fonciers, on devra bien reconnaître que toutes les aspirations dont je viens de parler, — et qui constituent en somme une forte réaction anti-matérialiste, ou un retour vers l'intelligible et vers les hiérarchies formelles de l'être, — sont comme de lointaines, oh ! très lointaines parfois, prédispositions à la pensée thomiste. Seule en tout cas la forme intellectuelle de la métaphysique thomiste est en état de les intégrer, en nous apprenant à conquérir intelligiblement le réel et à nous fier pleinement à l'objectivité de la connaissance sans verser cependant dans un dogmatisme naïf, à aimer souverainement l'intelligence sans tomber dans le rationalisme, l'ordre et le service du bien humain sans renoncer aux libertés des activités désintéressées, la continuité de la tradition sans avoir peur du nouveau et du mouvement, enfin à orienter toute notre spéculation vers la suprême sagesse, qui est œuvre de l'amour.

Je n'ignore pas que l'on pourrait relever, dans les préoccupations contemporaines, beaucoup d'autres

tendances encore que celles dont je fais état présentement. Mais il suffit que celles-là existent, et elles existent bien. Et même, si l'on considère, dans une direction tout opposée, ce qu'il y a d'acquis, je ne dis pas dans le freudisme (qui me paraît, comment dirais-je, un *tic* de psychiâtre et un *acte manqué* de la science), mais dans les méthodes cliniques des psychanalystes, — je ne dis pas dans le système littéraire qu'engendrera peut-être, hélas, l'œuvre de Marcel Proust, mais dans l'étonnante vision introspective qui lui était propre, — je ne dis pas dans les hypothèses de l'école sociologiste, mais dans les matériaux amassés par elle, — je ne dis pas dans le matérialisme historique et le néo-marxisme de Sorel, mais dans sa méthode d'investigation, — on doit affirmer que le thomisme, parce qu'il distingue dans l'homme et dans les choses humaines, comme dans toute réalité terrestre, — outre l'aspect qui relève de la *causalité formelle*, c'est-à-dire de tous les principes ordonnateurs et hiérarchisants qui tiennent les choses dans l'être, — un aspect qui relève de la *causalité matérielle*, c'est-à-dire des potentialités réceptives qui ne subissent la loi du supérieur qu'en y mêlant les exigences et les contingences de l'inférieur, on doit affirmer que le thomisme est seul capable de réconcilier — en les rectifiant — ces efforts d'approfondissement d'une analyse matérielle des choses avec les tendances beaucoup plus significatives qui visent à restituer partout le formel et le spirituel.

Et certes je n'ai pas la naïveté de croire que la philosophie thomiste est à la veille de s'imposer universellement au monde moderne. Je crois le monde moderne beaucoup trop malade pour cela, et je crois aussi, je l'avoue, le thomisme trop élevé en intellectualité, et donc trop difficile à notre intelligence humaine. Nous ne demeurons jamais longtemps dans la lumière, nous sommes portés par notre faiblesse native à lui préférer

la nuit, ou le demi-jour. *Dilexerunt homines magis tenebras quam lucem.* Mais l'essentiel, c'est que la lumière passe parmi nous, et que ceux qui l'aiment la reconnaissent.

## III

18. Il y a quelque présomption à vouloir présenter rapidement et à grands traits ce qu'il faudrait de longs développements techniques pour exposer convenablement : l'idée thomiste de la nature humaine et l'idée thomiste de l'intelligence. N'importe, il s'agit là de vérités urgentes. Si imparfaitement que ce soit, il est nécessaire avant tout d'essayer de les dire.

Je ne décrirai pas ici quel est, selon Aristote et saint Thomas, le mécanisme de l'opération intellectuelle chez nous, et comment, par cette lumière active de l'intellect que les péripatéticiens appelaient νοῦς ποιητικός, nous tirons des images l'être intelligible, la nature abstraite et universelle qui est l'objet propre de notre entendement. Ce sont là, en somme, des notions élémentaires, et généralement connues. Espérant qu'on voudra bien s'engager, — oh ! pour peu de temps, — dans les régions austères de la *prima philosophia*, je dirai plutôt quelques mots d'un problème plus profond, qui concerne la métaphysique elle-même de l'intelligence et de l'action de connaître.

Ici, le principal souci des anciens était de maintenir intacte la nature de la connaissance, qui est le plus haut mystère que la philosophie puisse contempler, sans la réduire, — ce que nous sommes à chaque instant tentés de faire, — à quelqu'un des schèmes accoutumés, empruntés au spectacle des corps, qui traînent dans notre imagination. C'est pourquoi ils nous avertissaient, lorsqu'ils traitaient du connaître, d'élever notre esprit à un ordre supérieur : *et disces elevare*

*ingenium*, disait Cajetan, *aliumque rerum ordinem ingredi.*

Connaître, pour saint Thomas, ne consiste ni à recevoir une empreinte ni à produire une image, c'est quelque chose de bien plus intime et bien plus profond. Connaître, c'est *devenir ;* devenir le non-moi. Est-ce donc perdre son être, et s'absorber dans la chose? Telle serait peut-être, à la limite, l'intuition bergsonienne. Telle n'est certes pas l'intellection thomiste ; aussi bien aucune sorte d'union ou de transformation matérielle ne peut-elle atteindre au degré d'union du connaissant et du connu. Si je perdais mon être en autrui pour m'unir à lui, je ne deviendrais pas autrui, lui et moi nous ferions ensemble un composé, un *tertium quid.* Au lieu que le connaissant devient le connu lui-même. Leur union est ainsi une véritable unité, ils sont plus un que la matière et la forme jointes ensemble, *cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma.*

Mais poser une telle « transsubstantiation » entre deux termes qui conservent pourtant chacun leur être propre, — car je reste ce que je suis et la chose reste ce qu'elle est tandis que je la connais, — c'est dire qu'il s'agit là d'un devenir immatériel, d'une identification immatérielle, et que la connaissance est fonction de l'immatérialité. Connaître consiste donc à devenir immatériellement l'autre en tant qu'autre, *aliud in quantum aliud.*

Ainsi, dès le principe, Thomas d'Aquin pose la connaissance dans une *dépendance absolue* à l'égard de ce qui est. Connaître, en effet, c'est essentiellement connaître *quelque chose*, et quelque chose qui, en tant même que spécificateur de mon acte de connaître, n'est pas produit par ma connaissance, mais la mesure au contraire et la règle, et donc possède son être à soi indépendant d'elle : car il serait absurde que la mesure fût comme telle dans la dépendance du mesuré. Loin

que l'objet de connaissance soit, comme le veut Kant, intrinsèquement constitué par la pensée, et autre chose que ce qui est, il faut qu'il soit, en tant même qu'objet connu, cela même qu'une chose est : une chose autre que moi et que mon activité subjective, une chose prise précisément dans son altérité, dans ce qu'elle a d'elle-même et de non-moi. Toute la spécification de mon acte d'intelligence vient donc de l'objet *en tant qu'autre*, en tant que pur de moi-même. En connaissant, je me subordonne à un être indépendant de moi, je me fais vaincre, convaincre, assujettir par lui. Et la vérité de mon esprit est sa conformité avec *ce qui est* hors de lui et indépendant de lui.

Voilà le réalisme et l'objectivisme fonciers de la philosophie thomiste. Aussi bien saint Thomas enseigne-t-il que si les dispositions subjectives de l'appétit jouent un rôle essentiel dans la connaissance pratique qui règle notre agir, et si elles peuvent intervenir aussi, soit en bien soit en mal, dans notre connaissance spéculative, cependant celle-ci, lorsqu'elle atteint sa perfection naturelle, c'est-à-dire lorsqu'elle est *science*, et nous installe en des certitudes rationnelles inébranlables, est en elle-même absolument pure et indépendante de toute *ratio boni et appetibilis*, de tout contact avec les préférences, convenances et connivences du sentiment ou de l'action : ici l'objet seul est maître ; et que la conclusion posée nous fasse de la peine ou nous fasse plaisir, l'intelligence aurait honte d'y faire attention, de se le demander seulement. Elle contemple l'objet, elle est fixée en lui, est-ce qu'elle sait si le moi existe et demande quelque chose? Si nous avons encore, malgré plus d'un siècle de sentimentalisme, quelque idée de l'objectivité adamantine de la science, c'est à Thomas d'Aquin et à la discipline scolastique que nous le devons.

Mais la science pour saint Thomas n'était pas seulement l'exhaustion quantitative du détail sensible,

ni même la mathématique, qui est de niveau avec nous. C'était avant tout la métaphysique, qui nous force à lever la tête. Car si notre intelligence en tant qu'humaine a pour objet proportionné, « connaturel », selon le mot des anciens, l'être des choses sensibles, cependant, en tant qu'intelligence, c'est à l'être tout entier qu'elle va, et à l'Être par excellence, — s'élevant par analogie jusqu'à une véritable science des réalités spirituelles et de Dieu, connu sans doute non pas par son essence, tel qu'il est en lui-même, connu seulement par ses effets, dans le miroir des créatures et d'une façon morcelée, mais connu avec certitude et avec vérité.

19. Or, voici le point sur lequel il importe de se rendre attentif. Si la philosophie thomiste, tandis qu'elle nous convie de cette manière à la conquête de l'être intelligible, met notre connaissance dans la dépendance de l'autre en tant qu'autre, et la subordonne absolument à l'être extra-mental, si elle exige ainsi que notre intellect soit d'une certaine manière *passif* à l'égard de la chose, en même temps néanmoins elle déclare que connaître est quelque chose d'essentiellement *actif*, vital et spontané.

Cette passivité de notre intelligence à l'égard de la chose répond en effet à une condition humaine et créée de l'intellection, et c'est une condition nécessairement requise : il faut que nous recevions de l'objet, pour être spécifiés par lui. Mais bien que passive ainsi dans sa cause, l'intellection, dans ce qui la constitue en elle-même, procède comme une pure spontanéité : activité *vitale* toutefois, et immanente, non transitive ; et spontanée parce que vitale. Car j'ai dit que connaître, c'est essentiellement *devenir immatériellement l'autre ;* et cette éclosion immatérielle de la faculté en *l'autre* est quelque chose de si purement immanent que, de soi, ce n'est même pas la production d'un fruit demeurant

au dedans d'elle, c'est un pur achèvement qualitatif de la faculté, qui se parfait en se faisant l'objet. Il y a bien, en effet, production d'un concept dans l'intelligence qui connaît, mais c'est là un moyen nécessaire, non pas l'essence même de l'intellection ; le même acte d'intellection qui en tant que productif se termine au concept, chose produite au dedans de nous, en tant que connaissant se termine à la nature intelligible elle-même, qui est vue immédiatement dans le concept, et à laquelle l'intelligence est immatériellement identifiée.

On comprend dès lors comment se concilient dans l'acte d'intellection la dépendance à l'égard de l'objet et la spontanéité active ; comment dans cet acte toute la vitalité vient de la faculté ou du sujet, toute la spécification vient de l'objet, en sorte que l'intellection procède tout entière de l'intelligence et tout entière de l'objet : c'est qu'à l'instant où elle connaît, l'intelligence est, immatériellement, l'objet lui-même, *cognoscens in actu est cognitum in actu ;* avant de connaître, notre intelligence est comme une vitalité informe, attendant d'être fécondée : dès qu'elle a reçu des sens, par le moyen de l'abstraction, l'empreinte intelligible de l'objet, elle devient elle-même celui-ci, tout en le portant, dans le concept qu'elle forme de lui, au dernier degré de formation et d'actualité intelligible, afin de porter du même coup à un terme ultime son identification immatérielle avec lui.

C'est ainsi que saint Thomas avait drainé à l'avance tout ce que l'idéalisme moderne a pressenti de vrai touchant *l'activité et la spontanéité* de l'esprit dans la connaissance. Tandis que Kant n'affirme l'activité qu'en ruinant l'objectivité, parce qu'il n'a en vue qu'une activité fabricatrice, le thomisme, parce qu'il vise une activité vraiment immanente et vraiment vitale, le thomisme fait de l'objectivité de la connaissance la raison même et la fin de son activité. Notre

intelligence vit en devenant toutes choses, et c'est pour exercer ainsi sa spontanéité parfaite, — aussi parfaite qu'il est possible à sa condition humaine et créée, — qu'elle se soumet parfaitement à l'être, et qu'elle lui demande de lui faire concevoir des fruits de vérité. *Da mihi liberos, alioquin moriar.*

20. Le thomisme draine également tout ce que l'idéalisme moderne a pu toucher de vrai concernant l'*intériorité* de la connaissance. Descartes a bien vu en effet que la pensée, et c'est sa noblesse, atteint son terme au sein d'elle-même, en une parfaite intériorité. Mais saint Thomas l'avait vu mieux que lui. L'intelligence à ses yeux ne saisit son objet que parce qu'il baigne au dedans d'elle dans sa propre lumière intellectuelle ; à la différence du sens, qui atteint la chose en tant qu'elle existe concrètement hors de l'esprit, l'intellect ne connaît la chose qu'en tant qu'elle est en lui, *prout est intra.* Seulement Descartes, avec une grande naïveté, et parce qu'il ne consacrait que peu d'heures par an à la métaphysique, croyait qu'en conséquence la pensée n'atteint immédiatement que ses idées (qui devenaient ainsi des choses). Au lieu que les thomistes avaient vu que ce que l'intellect atteint ainsi au dedans de lui, ce n'est pas l'idée, c'est la chose même, par le moyen de l'idée, la chose dépouillée de son existence propre et transportée en lui, transférée elle-même dans son immatérialité à lui. C'est pourquoi ils disaient que l'intelligence est une faculté *attirant les choses à soi d'une façon parfaite*, « perfecte trahens res ad se [1] ».

Avec des procédés critiques beaucoup plus efficaces et beaucoup plus subtils que ceux de Kant, saint Thomas distinguait donc dans notre connaissance ce qui tient aux choses mêmes et ce qui tient à notre manière

1. Jean de Saint-Thomas, *Curs. phil.*, de Anima, q. XI, a. 2, p. 502.

de concevoir. Car la chose est *la même* dans le réel et dans le concept, s'il s'agit de son *essence* (de ce qu'elle est), et de son intime constitution intelligible. Mais elle *existe* d'une manière toute différente dans le réel et dans le concept : ici d'une existence matérielle, singulière et concrète, là d'une existence spirituelle (*intentionnelle*), abstraite et universelle, qui lui permet d'être brassée, divisée, inspectée sous tous ses aspects par l'intelligence, sans que toutefois *ce qu'elle est* se trouve par là altéré ou contaminé en rien.

Ainsi sont détruits les plus spécieux prestiges de l'idéalisme : je veux dire ce que les néo-réalistes américains appellent le sophisme « des relations internes », qui consiste à admettre gratuitement que la relation de connaissance, qui met l'objet en rapport avec l'esprit, doit de toute nécessité modifier intrinsèquement l'objet, de même que, dans le monde des corps, la relation d'agent à patient pose une modification dans ses deux termes. Je veux dire aussi le préjugé cartésien qui fait du concept l'objet lui-même immédiatement connu, *écran* dès lors et non plus *pur moyen* entre l'intelligence et la chose. Qu'est-ce donc, en définitive, que le concept? C'est la chose même, la nature intelligible reçue des sens, grâce à l'abstraction, et portée par l'esprit, au dedans de lui, au suprême degré d'immatérialité, — mais en tant que pure tendance spirituelle, en tant que *pur moyen* ou *pur signe*, grâce auquel cette même nature intelligible est saisie immédiatement comme *objet*, indépendant en lui-même de tel ou tel mode d'exister, et de notre acte même de connaître.

21. Pour saint Thomas, l'intelligence est une chose si haute que sa notion n'atteint sa parfaite plénitude métaphysique qu'en Dieu, Intellection subsistante. En Dieu, nous dit la philosophie thomiste, il n'y a nulle passivité, mais vie toute pure, parce que l'objet propre de l'intelligence divine c'est l'essence divine même,

qui n'est autre, elle-même, que l'intellection divine. En Dieu, nous dit la théologie thomiste, il y a parfaite génération intellectuelle, parce que le Verbe engendré n'est pas, comme chez nous, un simple signe de la chose, mais la chose même en son existence propre et substantielle, *procedens in similitudinem naturæ*.

Quant à notre intelligence, à nous, elle participe à la noblesse native de l'acte intellectuel, mais elle est, d'après saint Thomas, la dernière et la plus faible de toutes les intelligences, astreinte au mouvement logique, n'ayant pour objet de certitude immédiate que les premiers principes de la raison, si pauvres en contenu actuel, condamnée à tirer ses idées des sens, et à avancer péniblement dans la connaissance, parmi toutes les difficultés et tous les à-coups du raisonnement et du discours.

*
* *

22. « Quelle chimère est-ce donc que l'homme? écrit Pascal dans un texte célèbre. Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! » Et parlant du péché originel transmis à chacun de nous, Pascal, que je tiens certes pour beaucoup plus orthodoxe qu'on ne le dit quelquefois, mais qui a subi sur ce point l'influence du jansénisme, Pascal continue : « Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme ; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. »

Sans doute Pascal se propose-t-il non pas de démontrer, mais de persuader en ébranlant toute l'âme. Il reste qu'à ses yeux notre misère actuelle est en soi la *preuve* que la nature de l'homme est tombée d'une condition quasi divine, et qu'elle est corrompue. « Que la

nature est corrompue », il le sait « par la nature même ». Il s'agit là non seulement d'un fait connu par la foi, mais bien d'une vérité de soi démontrable. *Nous ne pouvons* souffrir les contrariétés que nous souffrons que parce que nous sommes des fils de Dieu foudroyés.

Saint Thomas procède avec plus de modération, et si je puis dire avec plus de bonhomie. C'est d'une manière seulement *probable*, nous dit-il, et si l'on considère la Providence divine, et la dignité de la partie supérieure de la nature humaine, qu'on peut conclure que les maux de notre condition présente ont le caractère de châtiments, et qu'en conséquence le genre humain porte l'héritage de quelque faute originelle. Mais « pris en eux-mêmes, *absolute*, ces maux apparaissent comme naturels à l'homme [1]. »

C'est que saint Thomas a, de la nature humaine, une idée beaucoup plus humble en réalité que Pascal. Il la rabaisse moins que lui, mais c'est qu'il ne l'a pas d'abord exaltée en lui appropriant une grandeur qui ne lui est pas due, comme fait Pascal contre ses principes les plus certains, ébloui par sa dialectique enflammée.

L'idée que saint Thomas se fait de l'homme, c'est la simple idée aristotélicienne : *un animal raisonnable.* Il est admirable que nous ayons tant de peine à comprendre, et qu'aucun philosophe, sauf Aristote et saint Thomas, n'ait réussi à dégager fidèlement tout ce qui est contenu dans ce terrible lieu commun.

Il n'y a pourtant pas d'être dont la métaphysique perçoive plus clairement les immuables déterminations spécifiques. Un animal raisonnable, c'est, selon le mot

1. Saint Thomas, *Sum. contra Gent.*, IV, c. 52. Saint Thomas écrivait de même, dans son commentaire sur les *Sentences* (II, d. 31, q. 1, a. 2, ad 3) : « Dieu, lorsqu'il a fait l'homme au commencement, aurait pu former du limon de la terre un autre homme, qu'il aurait laissé dans la condition de sa nature, de sorte qu'il fût mortel et passible et sentant le combat de la concupiscence contre la raison : ce qui n'aurait dérogé en rien à la nature humaine, parce que ces choses suivent des principes de la nature. »

de saint Thomas, comme un horizon entre deux mondes. Il draine et porte à leur point le plus élevé les énergies obscures du sens et de l'instinct, de la poussée végétative et de la matière. Et par sa partie principale il vit à la façon d'un esprit, et il peut épeler les choses divines. Parce que son âme est spirituelle, il a la dignité éminente d'être une personne maîtresse de ses actions.

Mais quel est l'*état* ou la condition qui convient naturellement à un animal raisonnable? Il importe, en effet, de distinguer la nature elle-même en sa constitution spécifique, et l'état où elle se trouve. Pauvre ou riche, malade ou bien portant, né en pays barbare ou en pays civilisé, il reste toujours que je suis homme. Ce sont divers états pour une même nature. Élaborant cette notion d'*état* fournie par l'usage courant, le philosophe, considérant la nature humaine, pourra donc se demander : quel est l'*état* qu'elle comporte de soi, autrement dit quelles sont les conditions concrètes qui lui conviendront normalement, par rapport à sa fin et à son bonheur, dans la multitude des individus en qui elle est réalisée?

23. Le philosophe devra répondre alors : si la nature comme telle est métaphysiquement bonne, car c'est de l'être, et un bel ouvrage de Dieu, l'état qui convient à l'homme en raison de cette nature est loin d'être brillant. Je ne dis pas qu'il est mauvais, il est aussi bon que possible, cette possibilité toutefois ne va pas loin.

On peut bien, il est vrai, supposer un état où la nature humaine serait complète et achevée en perfection dans la ligne même de ses aspirations, et avant tout des aspirations de sa partie supérieure : ni mort, ni maladie, ni ignorance, stable domination de la raison ; une nature humaine *confirmée* dans l'ordre qu'elle requiert, et dans toute la plénitude qui lui peut convenir en raison des principes de son être. Le métaphysicien, après avoir imaginé un tel état, pourra l'appeler *état de*

*nature intègre.* Et certes, c'est là un état qui répond aux plus intimes velléités de notre nature, c'est pourquoi l'argumentation de Pascal trouve en nous de secrètes connivences, et nous ne demandons pas mieux que de croire que nous étions faits pour une autre condition terrestre que celle que nous trouvons présentement sur le globe. Ah! nous nous en souviendrons, de cette planète ! disait un jour à Léon Bloy, en regardant couler la Seine, Villiers de l'Isle-Adam...

Pourtant cet état d'intégrité naturelle est un état qui ne nous est pas dû. Un esprit pur, épuisant à lui seul toute la plénitude de son espèce, est naturellement dans un état d'intégrité. Mais Socrate n'est pas l'humanité, il n'est pas homme *per essentiam.* Des êtres qui participent seulement à la nature de leur espèce ne peuvent pas être de par leur seule nature dans un état d'intégrité[1]. *Secundum magnitudinem tuam multiplicasti filios hominum.* Dieu les multiplie sans fin, parce qu'ils sont tous incomplets.

Le seul état qui nous soit dû, en raison de la constitution de notre nature, celui qu'on peut appeler état de *nature pure*, est formidablement loin de l'état d'intégrité. Sans doute, s'il avait été réalisé en fait, cet état de nature pure aurait-il comporté, pour des raisons que je n'ai pas à développer ici, car elles dépassent le domaine philosophique, un régime providentiel très différent de celui qui convient à une nature d'abord surélevée, puis déchue, et désormais coupable en chaque homme venant au jour. Mais aurait-il été comme un âge d'or ? Saint Thomas en doute fortement. Il aurait comporté des contrariétés moins violentes et des faiblesses moins profondément enracinées, soit. Mais tous les types généraux d'infirmités que nous éprouvons présentement se seraient retrou-

1. Cf. Salmanticenses, *Curs. theol.*, t. III, disp. IX, dub. 3. *De impeccabilitate Angelorum circa finem naturalem præcise sumptum*, n° 55.

vés dans l'état de nature pure [1]. Et il eût été juste et bon qu'il en fût ainsi. Pourquoi ? A cause d'Aristote et de sa définition de l'homme.

Animal raisonnable, l'homme est par définition le plus parfait des animaux, et le plus imparfait des esprits. Il aura donc naturellement beaucoup de peine à dominer en lui sur l'animalité ; tout ce qui est de l'esprit sera trop fort pour lui, et sa raison même lui sera lourde.

C'est pourquoi ces raisonnables vivent de fait, pour le plus grand nombre, *in sensibus*, selon le mot de saint Thomas. Pascal écrit : « L'homme est visiblement fait pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son mérite ; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or, l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur, et par sa fin. Or, à quoi pense le monde? Jamais à cela, mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc., à se battre, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi, et qu'être homme. » Folie, certes. Mais prodige incompréhensible? Non pas. Médiocre et banal ordinaire de puérilité qu'un métaphysicien doit s'attendre à trouver chez des animaux pourvus de raison.

Considérées chacune à part, les inclinations de la nature spécifique de l'homme tendent toutes à une fin bonne, il est doué de libre arbitre, il n'est pas vrai qu'il ne soit qu' « un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce », et que « rien ne lui montre la vérité ». Mais quelle est sa force pour maintenir en lui la subordination de l'inférieur au supérieur, demandée par la raison? Les natures les plus complexes sont aussi les moins stables, et il n'y a rien de plus complexe que l'homme.

S'il est contraire à la nature, c'est-à-dire à l'ordre

1. *Cf.* BILLUART, sur les états de la nature (t. III, p. 273 et suiv.).

requis *de droit* par notre essence, que la concupiscence excède les limites de la raison, et s'il est vrai de dire, au même sens, que le péché est contraire à la nature, il faut ajouter que ces désordres ennemis de notre nature nous sont *en fait* bien naturels, c'est-à-dire qu'ils sont bien à la portée de notre nature et bien faciles pour elle : donc plus fréquents que ce qui est plus difficile.

Par un singulier paradoxe, il se trouve ainsi que par rapport au bien et au mal ce qui, parmi nous, arrive le plus souvent *en fait*, est cela même qui est contraire à l'ordre requis *en droit* par la nature de notre espèce. Saint Thomas a là-dessus un mot qui va loin. *Malum ut in pluribus in specie humana*, nous dit-il. Alors que dans les autres espèces, le bien arrive plus fréquemment que le mal, chez nous, c'est le mal qui est le plus fréquent. Car si la plupart, en fait, vivent dans les sens, en fait la plupart ne vivront pas bien. C'est la première grande loi statistique de la nature humaine.

Notre intelligence, saint Thomas la compare toujours, à la suite d'Aristote, à la matière première, elle est pure puissance à l'égard des intelligibles. Au lieu du marbre dur de la nature angélique, nous sommes une pauvre glaise, plastique sans doute, et qui peut être reprise sans fin, mais défaillant toujours par quelque côté, et qu'un peu de supériorité naturelle a chance de déséquilibrer. Nous sommes immensément *potentiels* en un mot, et combien éloignés de la fixe activité des formes pures. En même temps, l'esprit a ses exigences en nous, et nous flagelle de ses désirs, et nous demande de mener une vie meilleure que la vie humaine.

24. Quelle chimère est-ce donc que l'homme? — C'est un animal raisonnable, un pauvre diable d'animal raisonnable. Saint Thomas sait, par la foi, que « le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans l'abîme » du péché héréditaire. Mais il sait aussi

que l'effet principal de ce péché a été de nous rendre à notre seule nature[1], et que bien des tours et des replis de notre condition se nouent dans l'abîme de cette nature. Là où Pascal dit avec indignation *nature corrompue*, il nous apprend à dire bien souvent, avec compassion : *nature humaine.*

Il nous apprend aussi à ne pas trop espérer de cette nature ; ah ! ce n'est pas d'elle que nous attendons le redressement de l'univers dans la justice et dans la paix. Et il nous apprend à ne pas trop exiger d'elle. Certes, sa noblesse native recèle une énergie spirituelle admirable ; et c'est lui faire injure, selon le mot d'Aristote, que de vouloir ne lui enseigner que des choses humaines. Mais c'est une sanglante illusion que de lui imposer comme loi, ainsi que fait Kant, d'être bandée par la raison pure dans un état de sublimité.

En même temps, du fait même qu'il garde intacte, telle qu'il l'a reçue d'Aristote, la notion métaphysique des natures et des essences, en particulier de la nature humaine, saint Thomas assure et maintient mieux qu'aucun autre théologien la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, et la pure gratuité des prérogatives de la grâce. Ici tout se renverse, et ce qui était en bas se trouve exalté. Si saint Thomas professe un certain pessimisme moral à l'égard de la nature humaine, son optimisme est sans limite du côté de la grâce. La grâce du Christ est plus forte que celle des anges. Elle plante en nous des vertus divines, elle nous ouvre, et aux plus petits d'entre nous, l'accès d'un héroïsme et d'une sagesse que la raison ne saurait même pas pressentir, elle nous met au cœur un désir que seule la vision de Dieu rassasiera.

1. Je dis l'effet *principal :* car le péché originel a de plus *blessé* la nature, et saint Thomas, quoi qu'en disent certains interprètes modernes comme le R. P. Kors, regardait ces *vulnera naturæ* comme tout autre chose qu'un simple dépouillement des privilèges de l'état de nature intègre.

Il faut bien que j'empiète ici sur la théologie, puisqu'en fait l'étude de l'homme dans sa condition concrète et réelle relève du théologien. Car, en fait, l'état de pure nature, — saint Thomas le savait par la révélation, et, nous l'avons vu, il le tenait pour seulement *probable* au regard de la seule raison, — car, en fait, l'état de pure nature n'a jamais existé. Déchus de l'état de justice originelle, privilège tout gratuit qui englobait en lui l'état de nature intègre dont je parlais tout à l'heure, — restitués à la vie surnaturelle par la grâce de la rédemption, — gardant toutefois dans notre nature, non pas certes corrompue dans son essence, mais débilitée, ces affaiblissements profonds qu'on appelle des blessures, *vulnera naturæ*, nous sommes, d'après le mot de saint Paul, et c'est bien l'idée que saint Thomas se fait de nous, des infirmes habités par une énergie divine, dont la vertu se parfait en leur faiblesse, et nous portons dans des vases fragiles un trésor plus précieux que l'univers et sa beauté.

## APPENDICE

# I

# SUR LE LANGAGE PHILOSOPHIQUE

Nous avons pensé qu'il convenait de reproduire ici notre réponse à l'enquête menée par M. Constant Bourquin dans *le Monde Nouveau*, sur cette question : Comment les philosophes doivent-ils écrire? [1]. La question posée intéresse en effet la logique et touche à la vie de l'intelligence, qui fait le sujet principal du présent ouvrage.

### Comment les philosophes doivent-ils écrire ?

I. — Je tiens pour évident que la philosophie ne peut pas s'exprimer *dans le langage de tout le monde*. Pas plus qu'un ouvrage d'art ne peut se fabriquer avec les moyens de tout le monde, c'est-à-dire sans outil et sans technique appropriée. Aucune discipline ne saurait se passer d'un vocabulaire spécial, et je ne vois pas pourquoi on refuserait ici à la philosophie ce qu'on accorde de bon gré aux mathématiques ou à la chimie, voire à l'art du cordonnier, ou à celui du boxeur.

1. Les réponses à cette enquête ont été réunies en volume : Constant Bourquin, *Comment doivent écrire les philosophes ?* Paris, 1924.

Les cartésiens, et plus tard les amis des *lumières*, lui ont demandé de parler le langage de tout le monde, parce qu'à leurs yeux le bon sens naturel suffisait à établir l'ensemble des plus hautes vérités. Ce *naturisme* rationaliste s'est trouvé amèrement démenti par l'évolution historique. Les sciences expérimentales n'ont progressé comme elles l'ont fait dans les temps modernes que pour s'être constituées en techniques, à l'égard desquelles le *bon sens* cartésien s'est révélé de plus en plus comme quelque chose de complètement insuffisant. La philosophie elle-même, exténuée par les idéologues, n'a repris vigueur qu'en ressaisissant, grâce à Kant, la férule et le bonnet doctoral (et quel bonnet !) Bref on a assisté depuis la fin du XVIII^e^ siècle à la revanche des techniciens et des spécialistes sur les *honnêtes gens capables de tout...*

Revanche nécessaire, mais qui s'est portée à d'absurdes excès, parce qu'elle s'est exercée dans un ordre exclusivement matériel. De Rabelais à Molière, notre littérature classique s'est agréablement moquée des techniciens de l'École ; on peut dire que le siècle du scientisme et de la pédanterie philosophique, le siècle de Hegel, de Spencer et de M. Durkheim, a bien vengé ceux-ci.

C'est qu'en réalité la science ne requiert un vocabulaire spécial que parce qu'elle requiert d'abord quelque chose de plus profond et de plus spirituel : la présence dans l'intelligence d'une *qualité* (ἕξις, « habitus »), qui détermine et élève celle-ci par rapport à un objet spécial et spécialement difficile, et qui exige par suite des concepts spécialement taillés et affinés pour avoir prise sur la *scibilité* spécifique de l'objet. Or les modernes veulent depuis Descartes ignorer les qualités dont je parle, et leur spécialisation technique s'est effectuée dans l'ordre tout matériel du langage, des méthodes et de l'outillage, non dans l'ordre spirituel et intérieur de l'*habitus*.

D'où l'incohérence et le monstrueux progrès à l'infini de cette spécialisation.

II. — La philosophie, disons plus précisément la métaphysique, est une sagesse. Elle a un objet universel et, en définitive, tous les hommes, du moins tous les hommes cultivés, ont besoin d'elle. Voilà pourquoi nous sommes incli-

nés à lui demander plus qu'aux autres disciplines, et à souhaiter qu'elle s'élève au-dessus des étroites frontières du langage technique. J'accorde qu'à titre de sagesse elle n'est pas enfermée dans ces frontières, car le sage voit toutes choses d'un simple regard, dans un petit nombre de principes supérieurs à la technique.

Mais la philosophie est une sagesse acquise *par mode de science*, elle n'est sagesse que parce qu'elle est la *science suprême*. Et à ce titre-là, portant sur l'objet le plus élevé et le plus ardu, elle exige de celui qui aspire à la posséder la plus haute et la plus difficile *formation* de l'intelligence, et donc un matériel conceptuel et terminologique nécessairement spécialisé. C'est seulement après avoir gravi des pentes rocailleuses et poussiéreuses qu'elle arrive aux libres sommets.

— N'ai-je pas dit cependant que tous les hommes, du moins tous les hommes cultivés, ont besoin de la philosophie?

— Je l'ai dit, mais je n'ai pas dit pour cela que tous les hommes cultivés dussent être philosophes ; il suffit qu'ils soient intelligemment enseignés par la philosophie.

— Mais comment le seront-ils, s'ils ne peuvent pas eux-mêmes entrer dans le jeu?

— A cette difficulté, je ne connais qu'une solution, celle des anciens : à côté de son œuvre proprement scientifique et démonstrative, et donc faite avant tout pour les techniciens, il convient que le philosophe présente le fruit de ses travaux au public instruit, à « tout le monde », mais en usant d'un mode d'exposition qui ne peut plus relever dès lors que de l'art de persuader (de la *dialectique* au sens aristotélicien), et qui vise à engendrer dans l'âme *l'opinion vraie* plutôt que la *science*. C'est pour ce motif que Platon et Aristote ont écrit leurs dialogues.

Ajoutez à cela que si la vertu intellectuelle du métaphysicien est difficile à acquérir, par contre le vocabulaire spécial nécessaire pour suivre celui-ci (je suppose qu'il s'agit d'un vrai métaphysicien), est relativement beaucoup plus simple que celui de n'importe quelle autre science plus matérielle, de la médecine par exemple, et peut être appris sans grande peine par les non-spécialistes.

III. — Quelle limite assigner au « jargon » philosophique? Celle des services *réellement* rendus à une pensée qui se modèle honnêtement sur les choses. A ce point de vue, la scolastique, en dépit de certaines apparences, en dépit surtout de beaucoup de calomnies, nous donne, au regard des systèmes en vogue au XIX^e^ siècle, un remarquable exemple de sobriété.

Les anciens avaient en particulier un profond respect du langage vulgaire, qu'ils regardaient comme la pyxide de la sagesse commune de l'humanité, et c'est toujours en se référant d'abord à l'acception primitive d'un mot, et à tout le sens humain dont il est chargé, qu'ils l'assumaient pour leur usage scientifique. Ainsi, de même que leurs spéculations les plus rares étaient en continuité avec le sens commun, de même leur lexique le plus technique était en continuité avec les analogies de l'usage et avec l'étymologie, au moins présumée, des mots. Cette déférence à l'égard du langage commun, — si contraire aux convictions de bien des philosophes modernes, qui croient avec Samuel Butler que « les mots sont les pierres d'achoppement sur la route de la vérité » —, peut seule à mon avis maintenir le jargon philosophique dans la mesure et dans l'équilibre convenables.

IV. — L'horrible verbiage, et la véritable confusion des langues, si justement dénoncée par vous, qui règnent actuellement en philosophie, et qui font en effet de chaque mot « un nid d'équivoques », ont leur principe dans un mal plus profond, qui est la confusion et l'universelle contradiction des doctrines elles-mêmes. Car il serait très vain de penser que des doctrines fondamentalement opposées puissent recourir pour s'exprimer à un lexique commun suffisamment perfectionné : par là même que le langage philosophique est un langage technique, il répond nécessairement à une élaboration conceptuelle déterminée, laquelle varie précisément avec les diverses doctrines.

J'ajoute, — et ceci me paraît beaucoup plus important, — que même à l'intérieur d'une seule et unique doctrine il est vain de rêver une fixité absolue du vocabulaire philosophique. Il est naturel aux mots de voyager, selon les exigences de la pensée, d'un sens à l'autre, soit d'un mouve-

ment continu, soit par bonds, de s'étirer, de se ressetter constamment. Cette variété de sens et cette élasticité ont sans doute des inconvénients, surtout pour les personnes que penser fatigue, mais ne font qu'attester l'imperfection essentielle de tout système de signes matériels, et la faiblesse essentielle d'un esprit qui doit s'aider d'un tel système de signes pour progresser ; tout effort pour se débarrasser radicalement de ces inconvénients en rendant le langage absolument fixe et rigide irait *contre la nature*, et conduirait sans nul doute à des inconvénients incomparablement plus graves. Je considère à ce point de vue l'esprit qui dirige les tentatives des Logisticiens comme foncièrement antiphilosophique.

Le lexique d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin est sans doute loin d'être entièrement parfait, au point de vue de la précision et de la commodité ; c'est pourtant un merveilleux instrument, qui a fait ses preuves, et qui a servi aux plus fines analyses intellectuelles comme au système le plus rigoureusement cohérent : eh bien, ce lexique d'une si haute technicité est d'une souplesse et d'une plasticité surprenantes, et il serait impossible de le réduire à aucune combinaison mécanique d'éléments fixés une fois pour toutes Aucun thomiste, néanmoins, ne se trompe sur le sens de n'importe quel mot dans n'importe quelle phrase de saint Thomas.

C'est que, dans l'établissement de leur terminologie, les anciens avaient pour premier principe qu'ils parlaient à des *intelligences*, dont l'activité doit être dirigée, non suppléée par le signe. Que si, de par l'emploi d'un langage non rigide, des confusions risquaient fatalement de se produire, la Logique était précisément là pour nous apprendre à les éviter. C'est pourquoi ils regardaient la Logique comme l'indispensable instrument du savoir, et avaient poussé si loin l'art des distinctions, comme l'étude minutieuse, négligée de façon barbare par les logiciens modernes, des diverses propriétés logiques (telles que la *suppositio*, *l'ampliatio*, l'*appellatio*, etc.) que le terme peut avoir dans la proposition. Les difficultés et les aridités de la Logique étaient pour eux la rançon d'un bien infiniment précieux : la possession d'un système de signes matériels capable, grâce à sa non-rigidité, d'envelopper à chaque instant (de façon imparfaite, assu-

rément, mais suffisante pour l'œuvre de l'intelligence), l'immatérielle pensée. De même qu'aucun agencement de liaisons mécaniques, ainsi que Driesch l'a si bien montré, ne peut se comporter comme un organisme vivant, de même aucun agencement mécanique de signes ne pourra jamais correspondre à la vie de la pensée. Il y faut un système de signes libres et ductiles, comportant d'inépuisables possibilités de jeu, et cependant consistant. Il est inévitable qu'un tel système de signes, par là même qu'il imite, avec des éléments matériels, le mouvement de l'esprit, présente par accident bien des déficiences.

Sans doute, il convient de remédier autant que possible à ces déficiences, et il faut avouer qu'au contraire, dans la philosophie contemporaine, l'équivocité des termes comme la déliquescence de la langue sont devenues une vraie calamité. Mais le seul moyen d'unifier et stabiliser le vocabulaire philosophique dans la mesure requise par la nature serait de retrouver une certaine communauté de convictions fondamentales, analogue à celle que la pensée médiévale, sous la végétation d'écoles pourtant bien opposées, connut pendant quelques siècles

V. — Les considérations qui précèdent expliquent que je n'aie dans un Congrès de Philosophie comme celui auquel vous pensez, qu'une confiance des plus médiocres. Il pourrait cependant, à mon avis, s'il était bien organisé, être de quelque utilité, au moins en obligeant les philosophes à prendre mieux conscience du péril, et en leur faisant préciser les multiples sens de certains mots, tels que ceux que vous citez en exemple. Je n'oublie pas que la Société française de Philosophie a déjà pris l'initiative de publier un vocabulaire philosophique. Malgré le grand soin avec lequel ce travail est conduit, et les services qu'il peut rendre, qu'il me soit permis de remarquer qu'il montre surtout les difficultés auxquelles une telle entreprise se heurte nécessairement, et qu'augmente encore l'ignorance où se tiennent généralement les modernes, à l'égard des précieuses élucidations apportées par la tradition scolastique au vocabulaire philosophique.

## II

## SUR L'EXPRESSION « INTUITION ABSTRACTIVE »

A propos de notre conférence sur l'Intelligence et la Philosophie de M. Blondel (voy. plus haut p. 78), certains critiques [1] nous ont fait dire que « la connaissance abstraite atteint immédiatement l'objet réel *en lui-même* » (*Archiv. de Phil.*, vol. II, cahier II, Bibliographie critique, p. 36). Sans doute le mot *en lui-même* pourrait être entendu comme se rapportant à la quiddité propre de la chose, en tant que celle-ci est spécificatrice de la connaissance, *ut pertinet ad motivum et specificativum cognitionis* [2]. Cependant, à parler correctement et selon l'usage reçu entre les philosophes de l'École, dire qu'un objet est atteint « en lui-même », *in se*, signifie qu'il termine la connaissance par lui-même en tant qu'actuellement présent et existant, et, plus particulièrement, sans l'intermédiaire d'une image ou idée représentative (*species expressa*). C'est pourquoi nous nous sommes gardés de dire que la connaissance abstraite atteint l'objet réel *en lui-même*, ce qui eût été confondre les conditions de la connaissance intellectuelle et celles de la connaissance sensitive. Nous avons dit que la connaissance abstraite atteint le réel *lui-même*, (plus précisément *la nature ou quiddité elle-même* contenue dans le réel), — *lui-même* donc, mais non pas *en lui-même* : dans un signe au contraire ou une similitude produite par l'intelligence, *dans un concept* [3].

1. Cf. la recension du R. P. Picard (*Archives de Phil.*, vol. II, cah. 2, pp. 32-39, et l'article du R. P. Descoqs, *ibid.*, p. 201.)
2. Jean de Saint-Thomas, *Curs. Phil.*, t. I, Log. II. P., q. 23, a. 2, p. 645.
3. Voy. plus haut pp. 124 et 125.

Le R. P. Gabriel Picard appelle en confirmation de ses critiques le témoignage de Jean de Saint-Thomas. « Selon lui [1], écrit-il, le caractère médiat de la connaissance conceptuelle est chose si évidemment avérée qu'il en tire un argument en faveur de l'immédiatisme absolu de la perception sensible, car, sans cela, pense-t-il, aucune de nos connaissances ne nous mettrait en rapport immédiat avec la chose en soi ». (*Ibid.*) Comme si nous avions jamais nié le caractère *médiat* de la connaissance conceptuelle au sens où l'entend ici Jean de Saint-Thomas, c'est-à-dire le fait qu'elle a lieu par l'intermédiaire de signes ou de similitudes représentatives, qui sont les concepts, fruits de l'abstraction ! On commet ici une grave confusion, et il semble que l'on ait lu aussi légèrement le *Docteur profond* que notre propre texte.

Ce que nous avons dit, en suivant le même Jean de Saint-Thomas, c'est que le concept étant pur signe formel, *moyen* de connaissance ou terme *in quo*, mais non pas *terme quod*, la médiation des concepts n'empêche pas la connaissance abstraite d'atteindre, en un autre sens, *immédiatement* son objet, à savoir de l'atteindre comme chose connue et saisie premièrement et avant tout, sans l'intermédiaire d'un autre *objet* (terme *quod*) d'abord atteint (comme seraient les idées quand on les conçoit, à la manière cartésienne, comme des copies ou des tableaux, comme des *choses* auxquelles la connaissance se terminerait d'abord). « Nec enim prius attingitur conceptus, et deinde objectum, écrit précisément Jean de Saint-Thomas, sed *in ipso immediate* res cognita attingitur ». [2]

C'est la vérité essentielle qu'il faut rétablir avant tout contre l'idéalisme moderne, lequel découle tout entier de cette réification des idées, il est regrettable que, pas plus que M. Blondel, les critiques dont nous parlons ne semblent s'en apercevoir.

L'expression « intuition abstractive » dont nous nous sommes servis pour mieux insister sur cette vérité capitale, n'aurait pas dû tromper leur perspicacité, car elle est sui-

1. *Philosophia naturalis*, III[a] P., q. 5, a. 1.

2. Jean de Saint-Thomas, *Curs. Theol.*, t. IV, Vivès, p. 94 ; cf. p. 130 : « Ipsummet objectum numero, quod est in se entitative, ingreditur intra intellectum intelligibiliter et in esse intentionali »

vie d'un « si j'ose dire » significatif, et le contexte montre à l'évidence en quel sens il faut l'entendre. Il est clair que le mot *intuition* n'est employé ici ni au sens qu'il a dans le vocabulaire kantien, ni au sens propre que lui donne le langage de l'École ; en ce dernier cas il signifie une connaissance qui, par quelque moyen qu'elle ait lieu, se termine à l'objet pris *en tant même que physiquement présent, en tant même qu'actuellement existant*. [C'est en ce sens que les anciens opposaient la connaissance intuitive à la connaissance abstractive (qui atteint les natures ou quiddités abstraction faite de l'existence actuelle), et appliquaient à la première le mot de saint Thomas sur la science de vision : « Scientia visionis addit supra simplicem notitiam aliquid quod est extra genus notitiæ, scilicet existentiam rerum ». (*De Verit.*, III, 5, ad 8.) En ce sens-là on ne peut ranger dans la connaissance intuitive, pour ce qui est de l'homme, que la perception du sens externe et la vision béatifique, (qui ont lieu l'une et l'autre sans l'intermédiaire d'une *species expressa*) ; et aussi la connaissance intellectuelle indirecte (par le moyen d'un concept réflexe) du singulier existant (Cf. Jean de Saint-Thomas, *Log.* II. P., q. 23, a. 1 et 2.)]

Cependant lorsque nous lisons qu'on ne pense aucun bien de « l'intuition abstractive, tant au point de vue de la vérité intrinsèque de cette théorie, qu'à celui de sa valeur traditionnelle » (*Archives de Phil.*, p. 36), ou encore qu'on laisse « à d'autres la tentative avortée et novatrice d'une intuition abstractive qui ne prouve rien » (R. P. Pedro Descoqs, *ibid.*, p. 201), nous nous demandons si ce mot d'intuition abstractive n'a pas induit nos critiques à une fâcheuse méprise, et ne risque pas de donner naissance à quelque mythe, à quelque Tarasque épistémologique, si je puis dire, qu'on se procurerait d'autant plus aisément le plaisir de dénoncer et de vaincre qu'elle n'existe qu'en imagination.

Pour épargner à d'estimables penseurs un inutile combat contre une « tentative avortée et novatrice » aussi décevante, et pour couper court à toute équivoque, nous nous empressons de déclarer que l'expression intuition abstractive employée par nous pour mieux faire contraste à certaines erreurs modernes, mais sans attacher au mot intuition le sens propre qu'il a dans le vocabulaire de l'École, ne

saurait, isolée de son contexte et prise absolument, être tenue pour la désignation valable de la doctrine épistémologique que nous défendons. Cette doctrine, de quelque façon qu'on la désigne, est tout simplement celle des thomistes, et en particulier de Jean de Saint-Thomas.

Ajoutons qu'une autre erreur matérielle s'est glissée dans la recension du *Procès de l'Intelligence* publiée par les *Archives de Philosophie*. Comme il est aisé de s'en convaincre en se reportant aux pages 114-115 et 119-120 du présent ouvrage, il est absolument inexact que nous ayons prétendu, comme on nous le fait dire, (*Archives*, p. 37), que la connaissance par sympathie est « exclusivement réservée à l'ordre surnaturel », ce qui eût été une inadvertance un peu forte, les textes de saint Thomas que nous citons à ce propos s'appuyant eux-mêmes sur l'exemple aristotélicien du tempérant jugeant *per connaturalitatem* des choses de la tempérance. Ce que nous avons soutenu, et qui est tout différent de l'affirmation sommaire qu'on nous prête, c'est que cette connaissance ne peut pas *légitimement servir d'instrument philosophique*, et qu'une connaissance *naturelle de Dieu et du suprasensible* par mode de connaturalité ne peut fournir qu'un mimétisme infra-rationnel et essentiellement inadéquat de la véritable métaphysique. Il est trop clair que la connaissance abstraite est très imparfaite au regard d'une connaissance intuitive comme celle des esprits purs, nul n'a plus insisté sur cette imperfection que saint Thomas. Mais cela ne prouve point que cette imperfection doive être « supplémentée » dans l'ordre spéculatif par la connaturalité affective, cela prouve seulement que nous sommes des hommes. *Intellectus humanus est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus.*

Nous avons la confiance qu'il nous aura suffi de signaler au R. P. Picard les deux erreurs matérielles que nous relevons dans cette note, — erreurs qui ne peuvent résulter que d'une lecture trop hâtive, — pour qu'il veuille bien faire auprès de ses lecteurs les rectifications nécessaires.

## III

# SUR L'INTERPRÉTATION DE LA THÉORIE DE LA RELATIVITÉ

1. Dans un article publié par la *Revue Universelle* (1er avril 1924), nous avions critiqué la théorie einsteinienne de la simultanéité non seulement quand à sa valeur philosophique, mais quant à sa logique interne, en nous ralliant à l'interprétation de la théorie de la relativité défendue par M. Bergson d'une façon si subtile et si brillante. A la suite des remarques qui nous ont été faites [1], et d'une réflexion plus approfondie, il nous semble maintenant qu'il faut renoncer à cette interprétation, et reconnaître que le raisonnement d'Einstein procède sans contradiction (à partir d'un postulat philosophiquement tout à fait irrecevable). Nous voudrions indiquer ici le plus brièvement possible quel est selon nous l'état de la question. Tout le débat est dominé, comme on le verra, par le sens que l'on donne (de façon plus ou moins implicite) au principe de relativité, tel qu'il est communément admis en Mécanique et plus généralement en Physique.

2. Remarquant que tout système de référence est, par définition, pris pour immobile à comparaison de ce qu'il sert à repérer, et par suite que tout observateur, si on le

1. Nous remercions vivement nos aimables correspondants, M. François Croze, le savant physicien de l'Université de Nancy, aux observations duquel nous sommes particulièrement redevables, M. Fernand Renoirte, professeur à l'Université de Louvain, M. André Metz, des communications qu'ils ont bien voulu nous adresser.

prend pour *réellement* observant, pour un être vivant et conscient qui effectue sur le monde des mesures et des observations par rapport au système où il se trouve, est par là même pris pour *immobile* à comparaison de tout le reste [1], M. Bergson soutient qu'à entendre logiquement la théorie de la relativité il faut dire que les observateurs de tous les systèmes, dès lors qu'on les prend pour exerçant réellement leur activité d'observateurs, font sur le temps les mêmes constatations et les même mesures, bref sont à ce point de vue « interchangeables », étant chacun, aussitôt qu'on le fait vivant et observant, observateur immobile par rapport auquel tout le reste est repéré [2]. Quant aux observateurs des autres systèmes, qui, étant en mouvement par rapport à lui, font sur les grandeurs temporelles des constatations et des mesures différentes, — par là même qu'ils sont pris comme en mouvement, et donc que leur système n'est pas actuellement, n'est que virtuellement système de référence, ce ne sont pas des observateurs vivant et observant, ce sont des observateurs virtuels ou « fantasmatiques », des observateurs-mannequins requis par la théorie pour permettre à l'observateur — réellement observant — du système, quel qu'il soit, choisi comme système de référence, de déterminer à son point de vue une mesure supposée

1. Signalons ici, et évitons, la possibilité d'une confusion. Quand un corps A est en mouvement par rapport à un corps B, on peut dire que ces deux corps sont en mouvement l'un par rapport à l'autre, que B est en mouvement par rapport à A comme A est en mouvement par rapport à B : on veut dire alors qu'on peut prendre indifféremment A ou B comme origine d'un système de coordonnées, par rapport auquel le mouvement sera repéré : A est en mouvement par rapport à B *pris comme origine d'un système de coordonnées*, B est en mouvement par rapport à A *pris comme origine d'un système de coordonnées*.

Mais laissons à A (ou à B) son rôle d'origine d'un système de coordonnées. Il faut dire alors que si B (ou A) est en mouvement par rapport à A (ou à B), par contre A (ou B) est immobile à comparaison de B (ou de A), puisque c'est par rapport à A (ou à B) que le mouvement est repéré.

En ce sens il est bien vrai que si un corps est pris comme en mouvement par rapport à un observateur, cet observateur est pris comme immobile à comparaison de ce corps.

2. Préfère-t-on parler d'appareils enregistreurs plutôt que d'observateurs, il en ira tout de même : M. Bergson distinguera l'appareil enregistreur réellement enregistrant, et l'appareil enregistreur fictif ou « fantasmatique ».

faite dans un système et par rapport à un autre système que le sien, de façon à se construire une représentation de l'univers « indépendante de tout système de référence », c'est-à-dire qui vaille également pour lui et pour tous les observateurs possibles et imaginables.

Cette interprétation de la théorie de la relativité brise la figure sensible de l'univers en autant de vues discontinues et hétérogènes qu'il y a d'observateurs réellement observants. C'est ce qu'on pourrait appeler une conception « pluralistique » de l'univers du physicien. « Dans la théorie de la relativité, écrit M. Bergson, il n'y a plus de système privilégié. Tous les systèmes se valent. N'importe lequel d'entre eux peut s'ériger en système de référence, dès lors immobile. Par rapport à ce système de référence, tous les points matériels de l'univers vont encore se trouver les uns immobiles, les autres animés de mouvements déterminés ; mais ce ne sera plus que par rapport à ce système. Adoptez-en un autre : l'immobile va se mouvoir, le mouvant s'immobiliser ou changer de vitesse ; la figure concrète de l'univers aura radicalement changé. Pourtant l'univers ne saurait avoir ces deux figures en même temps ; le même point matériel n'est pas, en même temps, immobile et mouvant. Il faut donc choisir ; et du moment que vous avez choisi telle ou telle figure déterminée, vous érigez en physicien vivant et conscient, réellement percevant, le physicien attaché au système de référence d'où l'univers prend cette figure : les autres physiciens, tels qu'ils apparaissent dans la figure d'univers ainsi choisie, sont alors des physiciens virtuels simplement conçus comme physiciens par le physicien réel. Si vous conférez à l'un d'eux (en tant que physicien) une réalité, si vous le supposez percevant, agissant, mesurant, son système est un système de référence non plus virtuel, non plus simplement conçu comme pouvant devenir un système de référence réel, mais bien un système de référence réel ; il est donc immobile ; c'est à une nouvelle figure du monde que vous avez affaire ; et le physicien réel de tout à l'heure n'est plus qu'un physicien représenté[1]. »

1. *Revue de Philosophie*, Les temps fictifs et le Temps réel, réponse à M. André Metz), mai-juin 1924. Citons la fin de cette page très remarquable : « M. Lanzevin a exprimé en termes définitifs l'essence même de la théorie de la relativité quand il a écrit

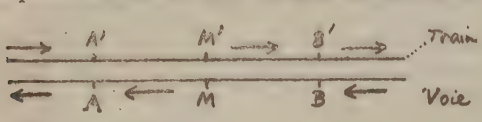
3. A la racine de cette interprétation, il y a, croyons-nous, une certaine conception du principe de relativité, (nous parlons du *principe* de relativité admis en Mécanique depuis Descartes, non de la *théorie* de la relativité).

M. Bergson, dans *Durée et Simultanéité*, fait souvent l'hypothèse d'un système S' qui serait le *duplicata* pur et

(*Le principe de relativité*, conférence faite à la Société française des Électriciens) que « le principe de Relativité, sous sa forme restreinte comme sous sa forme plus générale, n'est au fond que l'affirmation de l'existence d'une réalité indépendante des systèmes de référence, en mouvement les uns par rapport aux autres, à partir desquels nous en observons des perspectives changeantes. Cet univers a des lois auxquelles l'emploi des coordonnées permet de donner une forme analytique indépendante du système de référence, bien que les coordonnées individuelles de chaque événement en dépendent, mais qu'il est possible d'exprimer sous forme intrinsèque, comme la géométrie le fait pour l'espace, grâce à l'introduction d'éléments invariants et à la constitution d'un langage approprié. » En d'autres termes, l'univers de la Relativité est un univers aussi réel, aussi indépendant de notre esprit, aussi absolument existant que l'univers de Newton et du commun des hommes : seulement, tandis que pour le commun des hommes et même encore pour Newton cet univers est un ensemble de choses (même si la physique se borne à étudier des relations entre ces choses), l'univers d'Einstein n'est plus qu'un ensemble de relations. Les éléments invariants que l'on tient ici pour constitutifs de la réalité sont des expressions ou entrent des paramètres qui sont tout ce qu'on voudra, qui ne représentent pas plus du Temps ou de l'Espace que n'importe quoi, puisque c'est la relation entre eux qui existera seule aux yeux de la science, puisqu'il n'y a plus de Temps ni d'Espace s'il n'y a plus de choses, si l'univers n'a pas de figure. Pour rétablir des choses, et par conséquent le Temps et l'Espace, (comme on le fait nécessairement chaque fois qu'on veut être renseigné sur un événement physique déterminé, perçu en des points déterminés de l'Espace et du Temps), force est bien de restituer au monde une figure ; mais c'est qu'on aura choisi un point de vue, adopté un système de référence. Le système qu'on a choisi devient d'ailleurs, par là même, le système central. La théorie de la Relativité a précisément pour essence de nous garantir que l'expression mathématique du monde que nous trouverons de ce point de vue arbitrairement choisi sera identique, si nous nous conformons aux règles qu'elle a posées, à celle que nous aurions trouvée en nous plaçant à n'importe quel autre point de vue. Ne retenez que cette expression mathématique, il n'y a pas plus de Temps que de n'importe quoi. Restaurez le Temps, vous rétablissez les choses ; mais vous avez choisi un système de référence et le physicien qui y sera attaché. Il ne peut pas y en avoir d'autre pour le moment, quoique tout autre eût pu être choisi. » Il est regrettable qu'une si brillante et si séduisante exégèse ne soit pas orthodoxe, et prête à la théorie plus d'intellectualité qu'elle n'en a.

simple d'un autre système S, et qui s'en détacherait, à un moment donné, pour entrer en mouvement par rapport à lui : il semble qu'il use du principe de relativité COMME SI *celui-ci jouait toujours entre pareils systèmes*[1]. En pareil cas, et à supposer, pour simplifier les choses, ces deux systèmes seuls existants, Pierre, observateur de S, observateur réel et réellement observant, et Paul, observateur de S', observateur réel et réellement observant, seront strictement interchangeables, chacun d'eux, prenant son système pour système de référence, fera des constatations parfaitement identiques sur son propre système et sur celui de l'autre. Le principe de relativité s'entendra alors ainsi : que Pierre soit en repos et Paul en mouvement, ou que Paul soit en repos et Pierre en mouvement, tout se passe exactement de même ; quand on passe du système de Pierre au système de Paul, c'est-à-dire quand on fait Paul immobile à la place de Pierre, on doit pouvoir remplacer l'observateur Pierre par l'observateur Paul, sans que rien soit changé aux constatations (exprimées maintenant par rapport à d'autres repères) que Pierre faisait.

Si l'on entend de cette manière le *principe* de relativité, l'interprétation bergsonienne de la *théorie* de la relativité suivra logiquement. Reprenons l'exemple de la voie, du train et des deux éclairs, dont Einstein se sert pour établir la « relativité de la simultanéité » (voy. plus haut p. 211). Nous dirons avec M. Bergson (*Durée et Simultanéité*, 2e éd., pp. 135 et suiv.), que la voie et le train étant en état de déplacement réciproque, il convient de compléter la figure dessinée par Einstein en désignant par des flèches la direction — inverse — du mouvement de la voie, et en marquant par deux lettres A' et B' les extrémités du train.




1. Il en est ainsi parce qu'il est exclusivement préoccupé de ce qui concerne le temps, et que tout observateur réellement observant devant à ses yeux être tenu pour réellement immobile, tous les observateurs réels sont strictement interchangeables *en ce qui concerne le temps*. (voir plus loin p. 367.)

« Lançons maintenant nos deux éclairs. Les points d'où ils partent n'appartiennent pas plus au sol qu'au train ; les ondes cheminent indépendamment du mouvement de la source.

« Tout de suite apparaît alors que les deux systèmes sont interchangeables, et qu'il se passera en M' exactement la même chose qu'au point correspondant M. Si M est le milieu de AB, et que ce soit en M que l'on perçoive une simultanéité sur la voie, c'est en M', milieu de B'A', qu'on percevra cette même simultanéité dans le train.

« Donc, si l'on s'attache réellement au perçu, au vécu, si l'on interroge un observateur réel dans le train et un observateur réel sur la voie, on trouvera qu'on a affaire à un seul et même Temps : ce qui est simultanéité par rapport à la voie est simultanéité par rapport au train. »

Soit. Mais en présentant les choses ainsi on a complètement transformé les données elles-mêmes de l'exemple d'Einstein. Dans cet exemple Einstein a supposé pour fixer les idées que les éclairs jaillissent sur la voie, non dans le train (*an zwei voneinander entfernten Stellen A und B unseres Bahndammes hat der Blitz ins Gleise eingeschlagen*, loc. cit., § 8, p. 14), ce qui introduit dès le principe une disparité de fait entre le cas de la voie et celui du train. Au contraire M. Bergson suppose que « les points d'où ils partent n'appartiennent pas plus au sol qu'au train » [1].

De plus, (et c'est là l'essentiel, car toute autre manière de fixer les idées aurait également pu être choisie), si l'on admet, conformément aux données de l'exemple d'Einstein, que les éclairs jaillissent chacun à l'instant où d'un côté les points A et A', de l'autre les points B et B' sont en coïncidence, dès lors, — la lumière mettant un certain temps à se transmettre, et les deux systèmes s'étant déplacés pendant ce temps, le train vers la droite, la voie vers la gauche, de sorte que M et M' ne sont plus en face l'un de l'autre quand la lumière leur parvient, — les rayons lumineux ne peuvent se croiser en M pour la voie et en M' pour le train

1. Au point de vue *géométrique* il est bien vrai que les points de jaillissement appartiennent *aussi bien* au train qu'au sol, selon que l'un ou l'autre est pris comme *système de référence*. Mais au point de vue physique il faut bien que ces points appartiennent à tel *système physique*, à tel « contenant » déterminé.

que si l'on suppose en réalité, implicitement, un double jaillissement d'éclairs, l'un aux points A et B liés à la voie, l'autre aux points A' et B' liés au train, ce qui fait de la voie et du train, conformément à la conception du principe de relativité signalée plus haut, deux systèmes-sosies, deux systèmes dont l'un est le pur et simple duplicata de l'autre. On a affaire alors à deux couples différents d'éclairs et de rayons voyageant les uns dans le train, les autres sur la voie, et à deux rencontres de rayons différentes. Et il n'est pas étonnant que ces deux rencontres aient lieu en des points M et M' éloignés l'un de l'autre.

Au contraire Einstein [1] a supposé dans son exemple un seul couple d'éclairs et une seule rencontre de rayons, laquelle constitue un événement unique, qui ne peut pas avoir lieu en deux lieux différents [2]. D'où il conclut, non sans raison, que si cette rencontre a lieu au point M, à un instant où celui-ci n'est plus en coïncidence avec le point M', elle ne peut pas avoir lieu au point M', ni être constatée en ce point par l'observateur réel et réellement observant du train.

4. C'est qu'en réalité le principe de relativité ne doit pas être entendu comme s'il jouait toujours entre deux systèmes dont l'un est le strict duplicata de l'autre. Lorsqu'il n'en est pas ainsi (comme dans l'exemple d'Einstein), les observateurs des deux systèmes ne sont pas interchangeables, chacun d'eux, prenant son système comme système de référence, ne fait pas nécessairement sur son propre système et sur le système de l'autre les mêmes constatations que l'autre. Quand on passe du système de Pierre au système de Paul, et qu'on fait Paul réellement observant à la place de Pierre, il n'est donc nullement nécessaire que l'on

1. Lui-même d'ailleurs il est en partie responsable de l'équivoque, lorsqu'il prétend (voy. plus haut note 2 p. 228) que *le principe de relativité exige* que la vitesse de la lumière soit la même pour l'observateur du train et pour celui de la voie, ce qui ne serait vrai que dans le cas précisément où le premier opérerait sur une source liée au train comme le second sur une source liée à la voie, (et à supposer, dans la théorie ondulatoire, l'entraînement du milieu de propagation.)

2. Pour bien comprendre la signification de l'exemple d'Einstein, on peut se représenter les signaux lumineux comme des voyageurs qui partant de A et de B iraient sur la voie à la rencontre l'un de l'autre et se croiseraient au point M de la voie.

trouve en Paul le parfait sosie de Pierre, telles déterminations prises par rapport à Paul pourront différer de celles qui avaient été fixées par rapport à Pierre[1]. Ce qui est requis par le principe de relativité, c'est seulement que Paul n'ait pas pour cela *le moyen de s'apercevoir s'il est en mouvement de préférence à Pierre*[2] ; autrement dit c'est que « la forme des équations qui traduisent les lois de la nature demeure la même dans les deux cas [3]. »

Le principe de relativité [4] s'entendra dès lors ainsi : étant donnés deux systèmes K et K' en translation uniforme l'un par rapport à l'autre, si l'on choisit K' au lieu de K comme système de référence, les choses ne se passeront pas nécessairement pour K' comme elles se passaient pour K, mais la forme des équations qui traduisent les lois de la nature sera pour K' la même que pour K, et les observateurs de K' n'auront aucun moyen de déceler si leur système est en mouvement de préférence à K.

Si l'on combine le *principe* de relativité ainsi entendu

1. C'est ainsi que deux voyageurs partant de A et de B de telle sorte qu'ils se croisent pour Pierre au milieu M de AB ne se croisent pas pour Paul au milieu M' de A'B', sans que personne songe à regarder cette disparité comme une infraction au principe de relativité.

2. C'est aussi, s'il s'agit d'expériences faites sur des événements entièrement *intérieurs* au système (supposé physiquement clos), — *ce qui n'est pas le cas* pour l'observateur du train dans l'exemple d'Einstein, puisque les rayons viennent de sources lumineuses extérieures au train, — que Paul, supposé en translation uniforme par rapport à Pierre, n'ait aucun moyen de s'apercevoir par de telles expériences qu'il est mouvement *par rapport à Pierre*.

3. Nous employons ici à dessein la formule devenue classique chez les relativistes ; encore aurait-elle besoin d'être précisée, car le mot « lois de la nature » peut faire équivoque, le principe de relativité *à lui seul* n'exigeant nullement par exemple que l'invariance d'une certaine *valeur numérique* (de celle de la vitesse de la lumière) soit regardée comme l'expression d'une « loi de la nature ». (voy. plus haut p. 228, note 2, et plus loin p. 366). Rappelons que les deux groupes d'observateurs doivent, en relativité restreinte, être supposés non seulement en mouvement de translation rectiligne et uniforme l'un par rapport à l'autre, mais encore sans rotation ni accélération par rapport à l'ensemble des corps de l'univers, autrement dit habitant respectivement deux astres éloignés chacun de toute matière et qui ne tournent pas par rapport aux étoiles.

4. En relativité restreinte.

avec le *postulat* de la constance absolue de la vitesse de la lumière dans le vide, c'est alors l'interprétation einsteinienne, et non plus l'interprétation bergsonienne de la *théorie* de la relativité, qui suivra logiquement. Reprenons l'exemple de la voie, du train et des deux éclairs, et mentionnons les principes généraux qu'on présuppose, comme les données particulières qu'on admet dans le cas de cet exemple. *Principes généraux :*

I. — *Principe de relativité*, entendu comme nous venons de le dire.

II. — *Postulat de la constance de la vitesse de la lumière.* Les observateurs de n'importe quel système d'inertie trouvent, en mesurant la vitesse de la lumière avec leurs unités propres, une valeur constante, quelles que soient la direction des rayons lumineux, et la vitesse relative du système par rapport à la source.

III. — Deux événements produits en un même point et perçus en même temps par un observateur quelconque sont absolument simultanés, leur coïncidence à la fois dans l'espace et dans le temps est valable pour les observateurs de tous les systèmes. (Principe des *coïncidences spatio-temporelles.*)

Deux événements produits en deux points différents sont simultanés si les signaux lumineux envoyés aux instants où ils se produisent sont perçus en même temps par un observateur placé au milieu de la distance qui sépare ces deux points. (Critérium einsteinien de la *simultanéité à distance.*)

*Données particulières :*

1° Le train est en mouvement par rapport à la voie.

2° Les deux éclairs jaillissent, par hypothèse, l'un au point A de la voie qui coïncide à l'instant donné avec le point A' du train, l'autre au point B de la voie qui coïncide à l'instant donné avec le point B' du train.

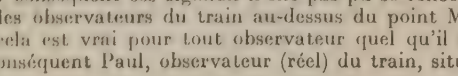
3° Il jaillissent de telle sorte que les signaux qui les transmettent arrivent en même temps en un point de la voie (point M) situé au milieu de la distance qui sépare les points de jaillissement.

4° Le point M' du train est défini comme immobile par rapport au train (lui-même mobile par rapport à la voie) et situé au milieu de la distance qui sépare les points A' et

B', marqués chacun sur le train à l'instant du jaillissement.

La voie étant choisie comme système de référence, Pierre observateur de la voie situé en M, juge donc que les deux éclairs ont été simultanés.

Mais comme le point M' du train (qui serait demeuré en face de M si le train avait été immobile par rapport à la voie), s'est déplacé et *n'est plus* en face de M quand les rayons se croisent en ce point, comme d'autre part les coïncidences spatio-temporelles (par exemple la rencontre de deux signaux lumineux en un point de mé) sont absolues et valables pour tous les observateurs, la rencontre des signaux doit se produire pour les observateurs du train en un point M'' (différent de M') situé en face du point M à l'instant où les signaux se croisent au-dessus de ce point, — par conséquent ces signaux n'ont pas pu se rencontrer pour les observateurs du train au-dessus du point M', — tout cela est vrai pour tout observateur quel qu'il soit ; par conséquent Paul, observateur (réel) du train, situé en




M', prenant le train comme système de référence et appliquant le critérium einsteinien de la simultanéité à distance, juge que les deux éclairs n'ont pas été simultanés.

Cela n'empêche pas d'ailleurs que, conformément au postulat de la constance de la vitesse de la lumière, si Paul mesure la vitesse du signal lumineux qui vient de A et celle du signal lumineux qui vient de B, il ne trouve pour ces vitesses des valeurs égales à $c$, tout comme Pierre ; pour cela il faudra seulement que la correspondance entre les unités de temps et de longueur de Pierre et de Paul soit celle de la transformation de Lorentz.

*
* *

5. C'est la même discussion que l'on retrouve si on examine la *valeur logique* du raisonnement d'Einstein. Dans l'étude déjà citée nous avions dénoncé une contradiction

dans ce raisonnement. Cette contradiction peut être levée, mais à condition de préciser comme on vient de le faire le sens du principe de relativité.

Voici tout d'abord quelle était notre critique.

1° Considérons le raisonnement d'Einstein. (V. plus haut p. 211-212). Et n'oublions pas que ce raisonnement *étant destiné à démontrer la relativité de la simultanéité*, on n'a pas le droit sans cercle vicieux d'y présupposer cette relativité ; il s'agit au contraire de l'établir.

On raisonne ainsi :

I. — La propagation de la lumière est isotrope, autrement dit la vitesse de la lumière est la même en toute direction, quelle que soit la vitesse du système d'inertie où est placé l'observateur. Ce qui signifie qu'*il est impossible, si on se place dans un système, de composer la vitesse de celui-ci avec la vitesse de la lumière, selon la règle ordinaire de la composition des vitesses* [$W = (v) + (w)$].

II. — Soient les deux éclairs produits sur la voie en A et B. Ils sont perçus au même instant dans les miroirs conjugués de l'observateur situé en M : ils sont simultanés, réellement simultanés dans le système voie.

III. — Mais s'agit-il de l'observateur situé dans le train en M'? Celui-ci « *en réalité (du point de vue de la voie) court à la rencontre du rayon lumineux qui lui vient de B, tandis qu'il fuit devant le rayon lumineux qui lui vient de A. Cet observateur verra donc le premier plus tôt que le second, les observateurs qui prennent le train comme système de référence arrivent à cette conclusion que l'éclair B a été antérieur à l'éclair A* [1]. » Les deux éclairs sont successifs, réellement successifs dans le système train.

Il y a, dans ce raisonnement, une contradiction entre la proposition III et la proposition I. Pourquoi en effet dites-vous que l'observateur du train reçoit le rayon lumineux issu de B avant le rayon issu de A? Parce qu'il se meut vers B tandis que le rayon issu de B avance vers lui : fait que nul observateur de la voie ne songera à contester. Mais ne vous contentez pas d'énoncer cette conclusion de sens

1. Einstein, texte allemand, p. 17-18. Comme le fait remarquer M. Nordmann, la traduction de ce passage par M^lle^ Rouvière (reproduite plus haut p. 212) demande quelques corrections de détail.

commun en langage vulgaire, précisez sa signification. Que signifie-t-elle, sinon que vous composez entre elles la vitesse de la lumière et la vitesse de l'observateur du train suivant la règle ordinaire de la composition des vitesses?

Or vos principes vous permettent bien, *en vous plaçant dans le système voie*, de calculer la vitesse de la lumière par rapport au train en composant entre elles de cette façon la vitesse de la lumière et celle du train, parce que ce n'est pas la vitesse de votre propre système de référence que vous composez ainsi avec la vitesse de la lumière, [1] mais le principe de l'isotropie de la propagation de la lumière, que vous avez posé au début, vous interdit de composer de cette façon la vitesse du train et celle de la lumière *quand vous vous placez dans le système train*, parce qu'alors c'est la vitesse de votre système lui-même que vous composeriez ainsi avec celle de la lumière. Vous n'avez donc pas le droit de dire que pour l'observateur du train la lumière issue de B arrive en M' avant la lumière issue de A, et que cet observateur verra ainsi la première plus tôt que la seconde.

2° C'est par rapport à la voie que le train se déplace, c'est du point de vue de la voie qu'il court à la rencontre d'un des rayons et fuit devant l'autre ; c'est aussi *par rapport à la voie, par rapport à l'observateur de la voie* que le rayon lumineux issu de B arrive à l'observateur du train avant le rayon lumineux issu de A. *Par rapport à l'observateur du train lui-même*, ces deux rayons doivent se croiser juste sur lui, et être perçus au même instant.

L'observateur réel du train jugera donc que les éclairs étaient simultanés, tout comme l'observateur réel de la voie. Chacun d'eux jugera d'ailleurs *que* l'autre voit les rayons successivement, et *qu*'il conclut que les éclairs n'étaient pas simultanés : mais ce sont là des constata-

1. Cf. Einstein, *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, Annalen der Physik, (4) 17, p. 891, 1905. — M. von Laue, *La Théorie de la Relativité*, trad. franç., (Gauthier-Villars, 1924), p. 68, note : « Il faut remarquer que la vitesse $q'$ est rapportée à un autre système que $v$. Si les deux vitesses se rapportent au même système, le mode d'addition habituel des vecteurs est naturellement valable pour ces vitesses. La vitesse de la lumière par rapport à un étalon mobile rapportée à un système non entraîné est par exemple la somme vectorielle de sa vitesse par rapport au système et de celle de l'étalon. »

tions *attribuées* à des observateurs virtuels ou fictifs. Si l'on affirme avec Einstein que l'observateur réel du train voit l'éclair B avant l'éclair A, et *arrive à cette conclusion* que les éclairs n'étaient pas simultanés, c'est que l'on confond la perception de Paul, observateur du train, avec le jugement porté par Pierre, observateur de la voie, sur la perception de Paul.

6. Tout en reconnaissant que le raisonnement d'Einstein est présenté de façon fort déficiente par l'auteur lui-même dans son livre sur la Relativité restreinte et généralisée, [1] on nous objecte, pour montrer que ce raisonnement est correct en soi, les arguments suivants.

1° C'est se contredire ou nier un fait accordé comme réel que de prétendre que pour l'observateur du train les signaux doivent se croiser au point M'. Car le point M' est distant du point M ; et le même événement (rencontre des rayons) ne peut avoir lieu en deux points distants l'un de l'autre, au point M' où l'on prétend qu'il a lieu pour l'observateur du train, et au point M où l'on a posé qu'il a lieu pour l'observateur de la voie.

2° Pour établir que l'observateur en M' reçoit le rayon venant de B avant le rayon venant de A, Einstein ne s'appuie pas sur la composition de la vitesse de la lumière avec la vitesse du train : il lui suffit de poser par hypothèse que la rencontre des signaux se produit au point M de la voie, et de remarquer que cette coïncidence spatio-temporelle étant valable pour les observateurs de tous les systèmes, les observateurs du train doivent la constater au point du train qui coïncide à l'instant donné avec le point M de la voie. Or ce point du train ne peut pas être le point M', puisque le point M' était en coïncidence avec le point M au moment où, pour l'observateur situé en M, les éclairs ont jailli, et puisque, en raison du mouvement du train par rapport à la voie, il n'y est plus quand les signaux arrivent en $M_1$ ayant quitté M dans la direction MB, il a dû se trou-

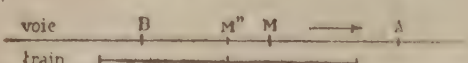
1. A vrai dire une théorie physico-mathématique fait bloc, et les artifices auxquels on recourt pour en dérouler déductivement les parties en langage vulgaire restent toujours déficients par quelque côté.

ver en coïncidence avec un certain point de la voie situé entre M et B quand il a rencontré le signal venu de B; donc il a dû recevoir le signal venu de B avant que celui-ci n'arrive en M, et par suite avant de recevoir lui-même le signal venu de A, qui ne lui parviendra qu'après avoir passé par M( où il rencontre le signal venu de B.) Il n'est pas question en tout cela de composition des vitesses.

7. A quoi on peut répondre :

1° Il y aurait en effet contradiction à admettre que le même événement : rencontre des rayons lumineux, se produit en M pour les observateurs de la voie et en M' pour les observateurs du train, M et M' étant distants l'un de l'autre, si l'on tenait pour *valables en même temps* la figure de l'univers où cet événement a lieu en M et celle où il a lieu en M'. Mais cette contradiction n'existerait pas si l'on interprétait la théorie de la relativité à la façon de M. Bergson, et si l'on disloquait la figure de l'univers en autant de vues hétérogènes qu'il y a d'observateurs réellement observants. On dirait alors : quand on veut s'imaginer les choses, il faut choisir l'une quelconque de ces vues à l'exclusion des autres, sans que l'on ait jamais le droit de se représenter *à la fois* comme *réellement observants* l'observateur de la voie et l'observateur du train (ce qui serait les immobiliser tous deux en même temps, et supprimer le mouvement). L'application intégrale du principe de relativité entraînant l'impossibilité d'articuler la figure concrète des événements valable pour Pierre à la figure concrète des événements valable pour Paul, — si l'on choisit la figure de l'univers valable pour l'observateur de la voie, c'est-à-dire si l'on prend réellement la voie pour système de référence, alors la rencontre des rayons a lieu pour la voie au point M, et pour le train au point M'' du train qui coïncide à l'instant donné avec le point M: et l'observateur situé en M' voit les rayons successivement,—mais c'est un observateur *virtuel*, non réel. Si maintenant l'on prend réellement le train pour système de référence, alors il faut déchirer cette image que l'observateur de la voie se faisait des événements. Maintenant la rencontre des rayons a lieu pour le train au point M', et pour la voie au point M'' de la voie qui coïncide à l'instant donné avec le point M': et l'observateur situé en M voit les rayons

successivement, mais c'est un observateur *virtuel*, non réel...




A ces considérations les physiciens relativistes répliqueraient sans doute par une fin de non recevoir. Aucun physicien, à vrai dire, ne peut admettre une telle dislocation de la figure sensible de l'univers. Si un fait physique, par exemple la rencontre de deux rayons lumineux, se produit en un certain point M pour un observateur quelconque, par exemple pour Pierre observateur de la voie réellement observant, ce fait, qui a sa réalité à lui, indépendante de l'observation qu'on en prend, (cela, on le refuse bien au temps, à la simultanéité, aux dimensions, à tout ce qui est objet d'intelligence, on ne le refuse pas et on ne peut matériellement pas le refuser à l'événement perçu *hic et nunc*, à l'objet immédiat de sensation), ce fait physique a nécessairement lieu au point M pour Paul, observateur réellement observant le train, et pour tout observateur réel quel qu'il soit. A redistribuer à neuf, avec chaque observateur réel, la figure concrète du monde, autrement dit à prétendre que le monde n'a pas de figure, qu'il n'est pas un ensemble de *choses*, on détruit le donné physique, le donné sensible comme tel, et nul physicien véritable n'y saurait consentir.

Une telle réplique toutefois, si bonne qu'elle soit en elle-même, reste insuffisante, tant qu'on n'a pas montré que cette conception « pluralistique » ne dérive pas logiquement des principes mêmes de la théorie d'Einstein, en d'autres termes tant qu'on n'a pas montré que la conclusion: Pierre réellement observant constate la rencontre des rayons en M, Paul réellement observant ne la constate pas en M', est tirée sans contradiction des prémisses adoptées.

2° Pour établir sa conclusion Einstein n'a pas recours *explicitement* à la composition des vitesses. Mais il la présuppose d'une manière qui pour être *implicite*, n'en est pas moins *réelle*, et inévitable. Que l'observateur de la voie situé en M dise que le point M' du train reçoit avant le point M la lumière venue de B, parce que, en raison du mouvement du train par rapport à la voie, il n'est plus en

M quand la lumière y arrive, et parce qu'il a dû rencontrer celle-ci quelque part entre M et B, ou qu'il dise que la lumière venue de B chemine par rapport à M' avec une vitesse relative plus grande que par rapport à M, (avec une vitesse égale à la vitesse $c$ de la lumière par rapport à M *plus* la vitesse $v$ de M' par rapport à M,) et que l'observateur en M' a dû la rencontrer au temps $t = \frac{l}{c + v}$, antérieurement au temps $t = \frac{l}{a}$ auquel il la rencontre lui-même, — c'est, formulée d'une façon différente, exactement la même chose.

Or c'est ce résultat,— valable pour l'observateur de la voie, et auquel celui-ci est parvenu en admettant, explicitement ou implicitement, que la vitesse de la lumière par rapport au train a pour valeur $(c) + (v)$, conformément à la règle ordinaire de la composition des vitesses, — qu'on regarde comme valable aussi pour l'observateur du train, quand on dit que pour lui observateur réel et réellement observant le rayon venu de B arrive en M' avant le rayon venu de A.

Cependant on a posé d'abord et l'on maintient toujours explicitement le principe de l'isotropie de la propagation de la lumière, qui interdit de composer ainsi, *quand on se place au point de vue du train*, la vitesse du train par rapport à la voie avec la vitesse de la lumière par rapport à la voie pour calculer la vitesse de la lumière par rapport au train.

On mettra d'accord avec ce principe, *après coup*, le résultat obtenu, (arrivée en M' du rayon issu de B avant le rayon issu de A), en admettant que le temps et les longueurs sont autres pour le train que pour la voie, et en formulant en conséquence une nouvelle règle de composition des vitesses $\left(\frac{v + v}{1 + \frac{vc}{c^2}} = c\right)$ qui permette à l'observateur de la voie de comprendre que tout en se composant avec la vitesse propre $v$ du train par rapport à la voie, la vitesse de la lumière, mesurée avec les unités de longueur et de temps utilisées par les observateurs du train, garde la même valeur $c$ qu'il trouve lui-même avec ses unités.

Mais on ne s'aperçoit pas que *pour obtenir* le résultat

en question (arrivée en M' du rayon issu de B avant le rayon issu de A), on a commencé par appliquer à l'observateur du train, *comme valable pour lui et à son point de vue*, une conclusion dont la *raison* [1] impliquait la composition de la vitesse du train avec celle de la lumière, effectuée par l'observateur de la voie suivant la règle ordinaire $(c) + (v)$ : composition de vitesses que le principe de l'isotropie de la propagation de la lumière ne permet de regarder comme valable qu'*au point de vue de la voie*, et dont la *conséquence*, par suite, aurait dû n'être tenue pour valable qu'*au point de vue de la voie.*

8. Pour justifier le raisonnement d'Einstein, il faut aller plus loin, et montrer, contrairement à cette dernière assertion, qu'une conclusion à laquelle l'observateur de la voie parvient en composant (explicitement ou implicitement) la vitesse de la lumière et la vitesse du train suivant la règle ordinaire $(v') = (c) + (v)$, — mode de composition qui n'est valable qu'au point de vue de la voie, — est cependant valable au point de vue du train comme au point de vue de la voie, l'opinion contraire reposant sur une application erronée du principe de relativité. C'est dire que les arguments qu'on oppose à notre critique restent insuffisants, tant qu'on ne fait pas porter le débat sur ce principe pour en dégager la signification authentique.

Si le principe de relativité signifiait que toutes choses se passent par rapport au train pris pour système de référence comme par rapport à la voie prise pour système de référence (à telle enseigne que viendrait de là la nécessité de trouver dans le train et sur la voie la même valeur numérique pour la vitesse de la lumière), en ce cas aucune conclusion fondée sur une raison formulée au point de vue de Pierre observateur de la voie ne pourrait être valable pour Paul observateur du train que si la *même* raison (logiquement et numériquement) se retrouvait du côté de Paul formulée au point de vue de Paul. Dès lors, — le principe de l'isotropie de la propagation de la lumière

1. Nous ne parlons pas de la *raison d'être* du *fait* lui-même en question (arrivée en M' du rayon venu de B avant le rayon venu de A). Nous parlons du *procédé logique* en vertu duquel *on a conclu* d'abord que ce fait avait lieu.

empêchant que la raison formulée au point de vue de Pierre (et qui implique que par rapport au train la lumière venue de B chemine avec une vitesse égale à $c + v$, celle venue de A avec une vitesse égale à $c - v$,) puisse en restant logiquement et numériquement identique se retrouver (retournée) au point de vue de Paul, (Paul ne peut pas trouver pour la vitesse de la lumière issue de B une valeur égale à $c + v$, et pour la lumière issue de A une valeur égale à $c - v$, d'où il conclurait que la voie se déplaçant par rapport à lui avec la vitesse $v$ dans le sens BA, les rayons issus de A et de B cheminent respectivement par rapport à la voie avec la vitesse $c$, et se croisent au point M de la voie), — la conclusion formulée par Pierre (Paul rencontre le rayon venu de B avant le rayon venu de A) ne pourrait pas être valable pour Paul.

Mais si le principe de relativité ne demande pas que les choses se passent par rapport au train pris pour système de référence comme par rapport à la voie prise pour système de référence, mais seulement que l'observateur de l'un des systèmes n'ait pas le moyen de déceler si son système est en mouvement de préférence à l'autre, alors il n'est nullement nécessaire que posant comme valable pour Paul une conclusion valable pour Pierre, on pose par là même comme valable pour Paul, — « réciproqué » au point de vue de Paul, — le procédé logique et numérique dont s'est servi Pierre et qui est valable pour lui. Un procédé logique et numérique, valable pour Pierre seul, (et supposant l'emploi d'unités de mesure valables pour Pierre seul,) pourra (à condition qu'il se fonde sur des coïncidences spatio-temporelles) aboutir à une conclusion valable aussi pour Paul. Il faudra seulement que cette même conclusion dépende pour Paul de conditions telles que les lois de la nature aient pour lui la même forme que pour Pierre, — ce qui, dans le cas présent, et pour rester fidèle au postulat de l'isotropie de la propagation de la lumière — s'obtient en changeant les longueurs et les durées de Paul, en admettant que ses unités de longueur et de temps sont liées à celles de Pierre par la transformation de Lorentz. [1]

1. Au moment de corriger les épreuves, nous recevons le livre de M. Charles Nordmann, *Notre maître le Temps*, (Hachette, 1924). Nous sommes heureux de voir qu'il tient compte des observations

* * *

9. Si le raisonnement d'Einstein est ainsi indemne de péché logique, et ne contredit pas le postulat de l'isotropie de la propagation de la lumière qu'il commence par poser, sa conclusion n'en est pas rendue plus vraie pour cela, car

que nous avons formulées. Mais ses réponses ne nous paraissent pas démonstratives, au moins tant qu'on ne les complète pas comme nous complétons ici les objections qui nous avaient été adressées.

La manière dont il corrige le raisonnement *gemeinverständlich* d'Einstein est substantiellement identique à l'augmentation exposée ci-dessus § 6, et à laquelle nous répondons § 7. Il est bien vrai d'autre part que la relativité de la simultanéité se déduit immédiatement des équations de transformation de Lorentz combinées avec le principe de la constance de la vitesse de la lumière, comme le montrait Einstein en 1905 dans son mémoire original des *Annalen der Physik*. Mais cela ne constitue nullement une *preuve* de la relativité de la simultanéité. C'est une illusion grave, et fâcheusement répandue dans le public par des auteurs comme M. Nordmann lui-même ou M. André Metz, de croire que si un système d'hypothèses à structure mathématique fournit des résultats numériques qui s'accordent avec les faits, ces hypothèses elles-mêmes sont démontrées par là ; (elles peuvent même au besoin, selon la remarque de M. Bousse, être délibérément absurdes.) Bref on se trompe gravement en croyant que tout ce qui se déduit d'un *calcul rigoureux* (mais qui peut impliquer des présupposés hypothétiques, voire absurdes), est par là même une conclusion *démontrée*.

Au point de vue des vérifications expérimentales, ajoutons encore les remarques suivantes :

1° *Émission ou ondulation.* — Nous avons dit plus haut (p. 230, note 1), et cela est bien vrai, que nous ne voulons aucun mal à la théorie ondulatoire de la lumière. Il faut bien cependant constater que cette théorie perd en ce moment de sa faveur. Malgré les difficultés auxquelles elle se heurte lorsqu'il s'agit d'expliquer certains phénomènes (effet photoélectrique et ionisation par les rayons X), il paraissait impossible de s'en passer pour expliquer les phénomènes d'interférence et de diffraction. Mais tout récemment Epstein et Ehrenfest (*Proc. Nat. Acad. of Sc.*, t. X, 1924, p. 133) ont proposé une explication de ces phénomènes dans l'hypothèse de l'émission, en utilisant la théorie des quanta. M. Léon Brillouin (*C.-R. Acad. des Sc.*, 19 mai 1924) a montré de même comment dans l'hypothèse de l'émission on peut retrouver les lois classiques de réflexion et de réfraction. Il est curieux de noter que pour parvenir à ces résultats ces théoriciens utilisent non seulement les relations de quanta, mais aussi la mécanique relativiste, et qu'Einstein lui-même paraît plutôt pencher vers la théorie de l'émission (il a le premier suggéré l'opinion que la lumière pourrait se composer de projectiles se mouvant avec la vitesse limite de la relativité). Il arrive ainsi que par un effet de cette logique en

le postulat lui-même de l'isotropie de la propagation de la lumière, ou de la constance absolue de la vitesse de la lumière, ne peut pas, nous l'avons vu, être ontologiquement vrai ; c'est précisément ce postulat qui vicie au point de vue philosophique toute la théorie de la relativité. Si d'autre part

spirale caractéristique du mouvement des idées scientifiques, la théorie ondulatoire se trouve compromise par le développement d'une théorie qui s'appuyait sur elle à l'origine, car c'est seulement dans l'hypothèse de l'ondulation que les résultats négatifs de l'expérience de Michelson apparaissent comme inexplicables dans les conceptions classiques, si l'on suppose l'éther absolument immobile, comme le phénomène de l'aberration et l'expérience de Fizeau nous y invitent, sans nous y contraindre d'ailleurs. (Sur la possibilité d'admettre un entraînement de l'éther malgré l'apparente incompatibilité de cette hypothèse avec l'expérience de Fizeau et avec le phénomène de l'aberration, comme sur la question de la propagation de la lumière dans les deux théories de l'ondulation et de l'émission, on trouvera de très judicieuses remarques dans l'intéressant opuscule de M. Painlevé sur *les Axiomes de la Mécanique*.)

2° *Rotation du périhélie de Mercure.* — E. Grossmann, astronome de Munich (*Astronomische Nachrichten*, 1921, n° 5115), étudiant le mémoire de Newcomb sur les constantes du système solaire, trouve que la valeur attribuée par celui ci à la rotation du périhélie de Mercure n'est pas correctement déduite, que la valeur la plus probable serait de 29", et qu'en tout cas on ne peut pas la prendre plus grande que 38", ce qui reste inférieur à la valeur théorique d'Einstein (43") ; il ajoute que tout le calcul est à reprendre sur de nouvelles bases, en tenant compte des observations méridiennes de Mercure, qui se font aujourd'hui avec une précision bien plus grande qu'à l'époque de Le Verrier et à celle de Newcomb.

3° *Déviation des rayons lumineux par le Soleil.* — Les résultats de l'éclipse de 1922 (Mission Campbell) ont été discutés par J. Hopmann, astronome de Bonn, au congrès des physiciens allemands tenu à Bonn en septembre 1923. Hopmann déclare que les déplacements observés peuvent être interprétés aussi bien par l'effet de la réfraction cosmique de Courvoisier (Einstein qui était présent a reconnu qu'en effet les mesures de Campbell ne permettent pas de décider entre l'effet Einstein et l'effet Courvoisier). — La discussion de ces mêmes résultats faite par M. Esclangon, directeur de l'Observatoire de Strasbourg (*C. R. Acad. des Sc.*, 2 janv. 1924) conduit à des conclusions semblables.

4° *Expérience de Michelson.* — Comme nous l'indiquons plus haut (p. 232), il importe que les résultats positifs obtenus par Miller au Mont Wilson reçoivent confirmation. S'ils sont confirmés, il ne suffira pas de dire qu'une des bases de la théorie de la relativité s'est effondrée (base d'importance secondaire au dire des relativistes, encore qu'elle ait joué historiquement le rôle capital dans la diffusion de la théorie) ; il faudra dire que les résultats

l'interprétation bergsonienne de la théorie de la relativité doit être abandonnée, cela non plus ne saurait guère être compté à l'avantage de cette théorie, puisque l'interprétation bergsonienne avait précisément pour objet de rendre celle-ci, — en ce qui concerne du moins le temps et la simultanéité, — acceptable au sens commun.

On remarquera en outre qu'en prétendant que POUR SATISFAIRE AU PRINCIPE DE RELATIVITÉ l'observateur de la voie et l'observateur du train doivent trouver le *même nombre* pour la vitesse de la lumière, (voy. plus haut p. 228 la remarque de M. La Rosa sur ce sujet) Einstein nous donnait le change, et semblait invoquer lui-même la conception erronée du principe de relativité critiquée ci-dessus. En réalité le postulat de la constance de la vitesse de la lumière fournit *une manière* (imposée si l'on s'en tient en électromagnétisme aux équations de Maxwell-Lorentz, et donnant lieu à une synthèse théorique admirablement ample) de soumettre le domaine entier de la Physique au principe de relativité. Mais la possibilité de trouver un autre moyen d'obtenir le même résultat n'est pas exclue pour cela.

On remarquera surtout qu'à entendre le principe de relativité correctement, et comme il convient pour justifier le raisonnement d'Einstein du reproche de contradiction, on coupe par la racine les prétentions de la théorie de la relativité à être une théorie philosophique du réel. Comme nous l'avons vu en effet, le principe de relativité ne signifie

immédiats de cette expérience apparaissent comme *contraires* à la théorie de la relativité.

Si les résultats de Miller n'étaient pas confirmés, l'incertitude de nos connaissances sur la nature de la lumière, et le fait même que notre science hésite encore entre la théorie de l'émission et celle de l'ondulation, devraient rendre sensible aux esprits même les moins avertis en philosophie et en logique la faute énorme qu'on commet en donnant pour *nécessitée* en raison l'interprétation einsteinienne de l'expérience de Michelson. Qu'on admette, en se tenant dans l'hypothèse de l'ondulation, l'entraînement de l'éther dans le mouvement de la terre, ou qu'on revienne au contraire à la théorie de l'émission, ou qu'on avoue simplement l'insuffisance de nos connaissances actuelles sur la nature de la lumière, il reste en tout cas qu'aucune évidence scientifique ne contraint la raison à accepter comme ontologiquement vrai le postulat de la constance absolue de la vitesse de la lumière, et avec lui une notion du temps contraire à la raison.

point : étant donnés deux systèmes K et K' en translation uniforme l'un par rapport à l'autre, si l'on choisit K' au lieu de K comme système de référence les choses se passeront pour K' exactement comme pour K, — ce qui ne se vérifie que pour des systèmes dont l'un est le strict *duplicata* de l'autre ; mais il ne signifie pas non plus : K' est aussi réellement immobile et K est aussi réellement en mouvement quand on choisit K' comme système de référence, que K immobile et K' en mouvement quand on choisit K comme système de référence, — interprétation qui paraît sous-tendre toute la discussion de M. Bergson, et d'où il suivrait que quels que soient les systèmes d'inertie considérés, même si les observateurs ne sont pas interchangeables pour le reste, du moins ils le sont toujours *en ce qui concerne le temps*, puisque, tout système choisi comme système de référence étant réellement immobile, et la diversité des temps provenant par hypothèse du mouvement des systèmes, le temps doit nécessairement être pour K' réellement référant et donc immobile ce qu'il était pour K réellement référant et donc immobile. Il faut dire au contraire : il ne suffit pas de choisir un système comme système de référence pour que ce système soit réellement immobile, ou du moins aussi réellement immobile que n'importe quel autre, il se peut qu'en réalité l'un des systèmes soit en mouvement de préférence à l'autre ; mais ce que pose le principe de relativité, c'est seulement qu'il n'y a pour les observateurs de ces systèmes *aucun moyen de s'en apercevoir*. Dès lors un observateur peut être réellement en mouvement (au point de vue du philosophe de la nature) [1], alors cependant qu'il

1. Un corps est réellement en mouvement quand il passe de la puissance à l'acte à l'égard de lieux physiques à occuper (« ubications »). Ce mouvement réel peut s'entendre soit du mouvement *propre* soit du mouvement *absolu* du corps.

Je suis en mouvement d'un mouvement propre, c'est-à-dire en raison d'un changement qui m'affecte directement et immédiatement, lorsque j'occupe des lieux physiques différents dans le système matériel auquel j'appartiens immédiatement, lorsque par exemple je cours sur le sol. Le lieu (« surface interne du contenant placée en contact immédiat avec le corps ») est alors pris comme lié au système lui-même dont le corps fait immédiatement partie. Ainsi un voyageur assis dans un train en marche n'a pas de mouvement propre ; au contraire un nageur luttant contre le courant, de manière par exemple à rester en face d'un même point de la rive,

se prend pour immobile et n'a aucun moyen de déceler son mouvement propre, bref il convient de distinguer ce qui est ontologiquement réel et ce qui apparaît au physicien d'après ses mesures. En conséquence, de même qu'un observateur peut être réellement en mouvement et faire *comme si* il était en repos, (être en repos apparent), de même les durées, les longueurs, les vitesses, les simultanéités dont use le physicien, moyennant certaines conventions de mesure, peuvent ne pas répondre à la réalité ontologique de la chose mesurée, et le physicien peut faire *comme si* elles y répondaient, autrement dit il travaille alors sur des longueurs, des durées, des vitesses, des simultanéités apparentes, sur des êtres de raison forgés par la science.

A ce point de vue, et quelques réserves qu'il nous semble maintenant nécessaire de faire sur sa conception générale, la page suivante de M. Bergson, sur la simultanéité à distance constatée par l'observateur du train (système S') à l'aide du critérium einsteinien (« simultanéité savante »), garde toute sa vérité : « Quand vous laissiez S' immobile..., la simultanéité savante, celle qu'on induit de la concordance entre horloges réglées optiquement l'une sur l'autre, coïncidait avec la simultanéité intuitive ou naturelle ; et *c'est uniquement parce qu'elle vous servait à reconnaître cette simultanéité naturelle, parce qu'elle en était le signe, parce qu'elle était convertible en simultanéité intuitive, que vous*

a un mouvement propre. C'est en ce sens qu'Henry More disait à Descartes que soufflant et s'échauffant il savait bien être en mouvement vers le but, et non le but vers lui.

Quant au mouvement absolu, c'est celui, (qu'il affecte le mobile médiatement ou immédiatement) dans lequel les lieux successivement occupés sont pris comme liés aux axes absolus de l'univers, autrement dit sont absolument immobiles, selon la définition aristotélicienne du lieu. Remarquons qu'ainsi le mouvement *absolu* n'est autre chose que le mouvement *relatif* à un système absolument immobile. Un tel système doit d'ailleurs être nécessairement supposé en définitive, parce que l'univers dans sa totalité ne peut pas se mouvoir, aucun lieu réel n'existant hors de lui par rapport auquel il puisse acquérir une nouvelle ubication. La philosophie de la nature doit ainsi affirmer l'existence du mouvement absolu, quand même, ce qui est une tout autre question, celui-ci échapperait nécessairement aux prises de nos mesures. Bref l'élimination du mouvement absolu vaut pour le mouvement *considéré* mathématiquement, non pour le mouvement *considéré* philosophiquement.

*l'appeller simultanéité*. Maintenant, S'étant censé en mouvement, les deux genres de simultanéité ne coïncident plus... Que devriez-vous faire si vous aviez pitié du pauvre philosophe, condamné au tête-à-tête avec la réalité et ne connaissant qu'elle? Vous donneriez à la simultanéité savante un autre nom, au moins quand vous parlez philosophie. Vous créeriez pour elle un mot, n'importe lequel, mais vous ne l'appelleriez pas simultanéité, car elle devait ce nom uniquement au fait que, dans S' supposé immobile elle se trouvait signaler la présence d'une simultanéité naturelle, intuitive, réelle, et l'on pourrait croire maintenant qu'elle désigne cette présence encore... Pourtant vous conservez le mot. Même, le long de ce mot commun aux deux cas et qui opère magiquement (la science n'agit-elle pas sur nous comme l'ancienne magie?) vous pratiquez d'une simultanéité à l'autre, de la simultanéité naturelle à la simultanéité savante, une transfusion de réalité. Le passage de la fixité à la mobilité ayant dédoublé le sens du mot, vous glissez à l'intérieur de la seconde signification tout ce qu'il y avait de matérialité et de solidité dans la première. Je dirais qu'au lieu de prémunir le philosophe contre l'erreur vous voulez l'y attirer, si je ne savais l'avantage que vous avez, physicien, à employer le mot simultanéité dans les deux sens... »[1]

10. Une dernière remarque. Comme nous l'avons indiqué plus haut (p. 353 note 2) le principe de relativité peut s'entendre : 1° d'événements *intérieurs* à un système clos (par exemple chute d'un grave ou envoi d'un projectile à l'intérieur d'un train en mouvement rectiligne et uniforme) ; 2° d'événements *extérieurs* au système d'où ils sont observés (par exemple vol d'un oiseau dans l'air observé d'un train en mouvement rectiligne et uniforme). [On notera qu'étant admise par hypothèse la théorie de l'ondulation, une émission de lumière par une source intérieure au train rentre dans la *première* catégorie d'événements si l'on suppose le milieu de propagation de la lumière entraîné avec le train, mais dans la *seconde* catégorie dans le cas contraire, car alors l'éclair a beau jaillir dans le train, la progression des rayons

1. H. Bergson, *Durée et Simultanéité* 2e éd. pp. 128-130

lumineux n'a pas lieu *formellement dans le train*, mais bien *dans un système en mouvement relatif par rapport au train*, le fait qu'il s'agisse d'un milieu qui reste en dehors du train comme l'air où se meut l'oiseau, ou d'un milieu traversé par le train et pénétrant au dedans de lui, comme le vieil éther de la physique classique, étant purement accidentel à cet égard.]

Dans le premier cas le principe de relativité veut qu'aucune expérience portant sur les événements en question ne permette aux observateurs de l'un ou l'autre système (en mouvement relatif rectiligne et uniforme) de déceler *si celui-ci* EST OU NON *en mouvement* par rapport à un autre, si le train par exemple est ou non en mouvement par rapport au sol [1].

Dans le second cas le principe de relativité veut qu'aucune expérience ne permette aux observateurs de l'un ou l'autre système (en mouvement relatif rectiligne et uniforme) de déceler si celui-ci est *en mouvement* DE PRÉFÉRENCE *à l'autre*, si le train par exemple (évidemment en mouvement relatif à l'égard du sol dès qu'on regarde par la fenêtre) est en repos tandis que le sol se meut, ou en mouvement tandis que le sol est en repos.

Si le raisonnement d'Einstein est indemne de *contradiction*, il comporte cependant une *anomalie*, essentielle d'ailleurs à la théorie de la relativité.

En ce qui concerne *la vitesse de la lumière*, Einstein applique le principe de relativité au sens qu'il a dans le *premier* cas, *comme si* l'événement lumineux était un événement intérieur à chaque système (impossible de déceler le mouvement du système par rapport à l'éther, de savoir si le train est ou non en mouvement : c'est pourquoi il faut que la vitesse de la lumière soit constante [2].)

1. C'est en ce sens que Newton donnait du principe de relativité la formule suivante : « Des corps enfermés dans un espace déterminé ont les uns par rapport aux autres le même mouvement, que l'espace soit en repos ou en mouvement uniforme et rectiligne, sans rotation... Dans un bateau, tous les mouvements sont les mêmes, que le bateau soit en repos ou en mouvement uniforme et rectiligne. »

2. C'est ainsi qu'Einstein écrit que si le rayon lumineux se propageant par rapport à la voie avec une vitesse $c$ avait par rapport au wagon une vitesse différente, ce résultat serait « en

En ce qui concerne *la rencontre des signaux lumineux*, il applique le principe de relativité au sens qu'il a dans le *second* cas, l'événement lumineux étant pris comme extérieur à l'un des systèmes, (impossible de savoir si Pierre est en mouvement et Paul en repos, ou inversement ; mais la rencontre des signaux n'a pas lieu pour Paul au même point par rapport au système de Paul que pour Pierre par rapport au système de Pierre.)

C'est sans doute à cette anomalie qu'il faut imputer les malentendus auxquels donne lieu si souvent la discussion de la théorie de la relativité, et le perpétuel malaise où celle-ci tient l'intelligence. Une histoire critique du Principe de Relativité, écrite par un physicien philosophe, rendrait sur ce point de grands services, et mettrait peut-être fin au confusionnisme qui règne à ce sujet dans la littérature scientifique actuelle.

contradiction avec le principe de relativité. » (*La Théorie de la Relativité*, trad. Rouvière, p. 16.)

# INDEX DES NOMS CITÉS


Alexander (H. B.), 282.
Alexandre d'Aphrodisias, 191.
Alexandre VII, 152.
Archimède, 180.
Aristophane, 127.
Aristote, 5, 17, 24, 45, 50, 54, 69, 70, 74, 88, 95, 114, 115, 120, 127, 138, 176, 182, 187, 188, 190, 191, 194, 195, 196, 200, 201, 267, 268, 289, 308, 312, 321, 329, 332, 333, 334, 338, 340.
Arius, 48.
Audiffrent, 312.
Augustin (Saint), 80, 81, 91, 145.
Averroès, 24.

Bacon (Francis), 200.
Bacon (Roger), 180.
Baudelaire, 184, 310, 318.
Becquerel (Jean), 219, 222, 223.
Benoit XV, 290.
Bergson, 11, 31, 34, 50, 82, 93, 108, 122, 157, 202, 244, 245, 247, 271, 291, 303, 316, 317, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 358, 366, 368.
Berkeley, 34, 300.
Beurrier, 152.
Billuart, 332.
Blondel, 5, 11, 20, 34, 78 à 141, 157, 342, 343.
Blood, 275.
Bloy, 331.
Boehme (Jacob), 271.
Borel (Émile), 218, 219.
Bouasse (H.), 231, 232, 233, 364.
Bourdeau, 263, 280.
Bourquin (Constant), 336.
Boussinesq, 257.
Boutroux, 263, 317.
Bradley, 266.
Bremond, 155, 156.
Brillouin (Léon), 364.
Butler (Samuel), 339.

Cajetan, 34, 48, 50, 52, 54, 55, 62, 64, 66, 70, 71, 106, 114, 125, 127, 175, 182, 188, 274, 322.
Calvin, 294.
Campbell, 365.
Cano (Melchior), 195.
Catherine de Sienne (Sainte), 165.
Cauchy, 233.
Cézanne, 316.
Chateaubriand, 167.
Chesterton, 287.
Chevalier (Jacques), 152.
Clérissac (R. P. Humbert), 156.
Comte (Auguste), 36, 287, 311, 313.
Condorcet, 161.
Copernic, 192, 249.
Courvoisier, 365.
Couturat, 200.
Cratyle, 45.
Croze (François), 230, 232, 242, 346.

Dante, 308.
Delbos (Victor), 78.
Démocrite, 61.
Denys le Mystique, 88.
Descartes, 6, 10, 20, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 37, 40, 48, 49, 66, 67, 73, 84, 99, 100, 112, 137, 145, 154, 161, 180, 187, 193, 197, 199, 200, 201, 227, 233, 258, 276, 292, 293, 295, 297, 300, 311, 314, 326, 337, 349, 368.
Descoqs (R. P. Pedro), 342, 344.
Dominique (Saint), 145.
Driesch, 317, 341.
Duhem, 187, 190, 191, 196, 206, 250, 252, 253, 288.
Durkheim, 337.

Eddington (A. S.), 213, 227, 229, 239, 240, 244, 245, 255, 256, 257.
Ehrenfert, 364.
Einstein, 6, 202 à 261, 346 à 371.
Empédocle, 59.
Épictète, 144.
Epstein, 364.
Esclangon, 365.

Fechner, 279.
Ferrare (Sylvestre de), 106.
Fichte, 30, 36, 264
Fizeau, 230, 364.
Fourier, 285.
Fresnel, 230.

Galilée, 181, 187, 192, 196, 197, 261, 288.
Gardeil (R. P.), 129, 144, 149.
Garrigou-Lagrange (R. P.), 46, 47, 52, 69, 71, 149.
Gertrude (Sainte), 276.
Ghéon, 317.
Gilson (E.), 288.
Gœthe ,14, 269, 315, 319.
Gredt (R. P.), 31.
Grossmann (E.), 365.
Guye, 242.

Hadamard, 255.
Hegel, 16, 23, 30, 262, 25, 267, 271, 337.
Héraclite, 14.
Hildegarde (Sainte), 184.
Hipparque, 250.
Hirn, 187.
Hobbes, 164, 197.
Honain Ben Ishak, 24.
Hopmann, 365.
Hume, 9, 34, 73, 270, 313.
Husserl, 317.
Huyghens, 197.

Innocent XI, 152.
Isaac, 24.
Isaie, 287.

Jacobi, 10.
James (Henry), 279.
James (William), 31, 118, 158, 192, 262, 265, 266, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 283, 284, 285, 286, 287, 318.
Jansénius, 295.
Janssens (Edgar), 144, 152.
Jean (Saint), 276.
Jean de la Croix (Saint), 155.
Jean de Saint-Thomas, 21, 26, 31, 32, 34, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 64, 66, 67, 70, 71, 76, 77, 105, 106, 110, 117, 122, 125, 129, 133, 138, 182, 187, 314, 326, 342, 343, 344, 345.
Kant, 9, 10, 16, 20, 22, 24, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 39. 48, 49, 66, 67, 70, 71, 73, 84, 94, 111, 199, 215, 216, 260, 298, 300, 301, 302, 303, 311, 314, 315, 323, 325, 326, 334, 337.
Kors (R. P.), 334.
Kremer (R. P.), 263.

Lachelier (Jules), 301, 317.
Lagrange (R. P. M. J.), 149.
Langevin, 214, 218, 225, 229, 237, 244, 260, 348.
Laplace, 194.
La Rosa, 227, 230, 233, 234, 366.

Lasswitz (Kurd), 190.
Laue (Von), 357.
Laurent (Saint), 281.
Laurie (Scotus Novanticus), 283.
Lavanchy, 242.
Leibniz, 10, 22, 30, 32, 72, 73, 131, 133, 161, 200, 261, 267, 283.
Léon XIII, 290.
Le Roy, 82, 206.
Lessing, 14.
Leuba (James Henry), 118.
Le Verrier, 365.
Lobatchevsky, 248.
Lorentz, 226, 230, 232, 233, 234, 236, 241, 253, 355, 363, 364, 366.
Lotze, 262.
Lovejoy, 39.
Luther, 37, 282, 284, 294, 295.
Lutoslawski, 265, 279.

Mac Cullagh, 233.
Mac Taggart, 278, 279.
Mach, 254.
Malebranche, 30, 267, 280, 283.
Malvy (R. P. Antoine), 144.
Mandeville (Bernard de), 163.
Maréchal (R. P. J.), 41.
Marvin, 263.
Massis, 317.
Masson (Pierre-Maurice), 294.
Maurras, 316.
Maxwell, 233, 253, 366.
Mégare (École de), 15.
Ménard (Louis), 284.
Mercier (Cardinal), 39.
Metz (André), 218, 222, 223, 224, 225, 346, 348, 364.
Meyerson (E.), 239, 254.
Michelson, 223, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 365.
Mickiewickz, 265.
Mill (John Stuart), 262, 270, 278.
Miller (Dayton C.), 232, 233, 365.
Molière, 337.
Montaigne, 97, 144.
More (Henry), 368.

Newcomb, 365.
Newman, 80, 81, 82.
Newton, 253, 349, 370.
Nicole, 152.
Nietzsche, 37, 299.
Nordmann, 356, 363, 364.

Osiander, 249.

Painlevé (P.), 365.
Parménide, 13, 14, 16, 17, 21, 23, 24, 267.
Pascal, 5, 10, 80, 81, 82, 97, 118, 119, 121, 142 à 173, 180, 299, 328, 329, 331, 332, 334.
Paul (Saint), 103, 276, 297, 304, 316, 335.
Peillaube (R. P.), 80.
Peirce, 268.
Périer (Mme), 143, 154.
Perrin (Jean), 230.
Perry, 39, 263, 316.
Petitot (R. P.), 144.
Picard (R. P. Gabriel), 129, 156, 342, 343, 345.
Pie X, 80, 129.
Pie XI, 78, 130, 290.
Platon, 16, 17, 134, 207, 262, 267, 314, 338.
Poincaré (Henri), 206, 237, 253, 302.
Poor (Ch. Lane), 232.
Proudhon, 284.
Proust (Marcel), 97, 320.
Psichari (Ernest), 317.
Ptolémée, 191, 250.

Rabelais, 337.
Rembrandt, 276.
Renan, 36, 303.
Renoirte (Fernand), 226, 346.
Renouvier, 40, 262, 279, 284, 285, 286, 287.
Riemann, 248.
Rousseau, 36, 163, 164, 165, 166, 167, 270, 282, 292, 294, 296, 297, 298, 303, 306, 307, 309, 310.
Russell, 11, 255.

Sabellius, 48.
*Salmanticenses*, 331.

Santayana, 39, 316.
Schelling, 30.
Schiller (F. C. S.), 269, 272, 276, 277.
Schopenhauer, 36, 37.
Scot (Duns), 58.
Seillière, 299.
Sentroul, 24, 35, 69.
Seth (Andrew), 278.
Simplicius, 15, 190.
Sitter (de), 250.
Socrate, 203.
Sorel (Georges), 271, 316, 320.
Spaulding, 39, 263.
Spinoza, 15, 23, 30, 128, 194, 260, 271, 274, 301.
Spir, 102.
Strauss (David), 37.
Suarez, 66.

Thomas d'Aquin (Saint), 5, 10, 19, 21, 24, 25, 26, 31, 32, 33, 36, 39, 40, 42, 44, 45, 48, 50, 52, 54, 57, 62, 65, 66, 67, 68, 70 à 76, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 92, 95, 111, 117, 119, 121, 122, 123, 125, 127, 130, 132, 135, 137, 138, 140, 146, 147, 151, 155, 166, 168, 169, 170, 173, 175, 176, 179, 186, 190, 192, 193, 195, 196, 214, 250, 267, 273, 281, 289, 290, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 314, 321, 322, 323, 325 à 335, 340.
Themistius, 191.
Tonquédec, (R. P. J. de), 94, 101.
Truc (Gonzague), 290.

Vaihinger, 318.
Vasquez, 32, 66.
Villiers de l'Isle-Adam, 278, 331.
Vinci, 181, 288.
Voltaire, 293.

Wahl (Jean), 263, 265, 276 286.
Warens (Mme de), 294.
Warnant (Louis), 232, 233.
Wells, 280.
Whitman (Walt), 262, 275 276,
Wiéner, 98.
Wilde (Oscar), 310.
Wilson, 232.
Wolff, 10.

Xénophane, 14.

# TABLE


Pages

Avant-propos . . . . . 5

Chapitre Premier. — De la Vérité. . . . . 9

Chapitre II. — La Vie propre de l'Intelligence et l'Erreur idéaliste . . . . . 27

Chapitre III. — L'Intelligence et la Philosophie de M. Blondel . . . . . 78

Chapitre IV. — Pascal apologiste. . . . . 142

Chapitre V. — La Politique de Pascal . . . . 160

Chapitre VI. — La Physique de la Quantité et la Révolution cartésienne . . . . . 174

Chapitre VII. — De la Métaphysique des Physiciens, ou de la Simultanéité selon Einstein. . 202

Chapitre VIII. — La nouvelle Théodicée américaine. 262

Chapitre IX. — Le Réalisme thomiste . . . . . 288

Appendice I. — *Sur le langage philosophique* . . 336

Appendice II. — *Sur l'expression « intuition abstractive »* . . . . . 342

Appendice III. — *Sur l'interprétation de la théorie de la relativité* . . . . . 346

Index des noms cités . . . . . 373

MAYENNE, IMPRIMERIE FLOCH

104
M 339

MARITAIN J

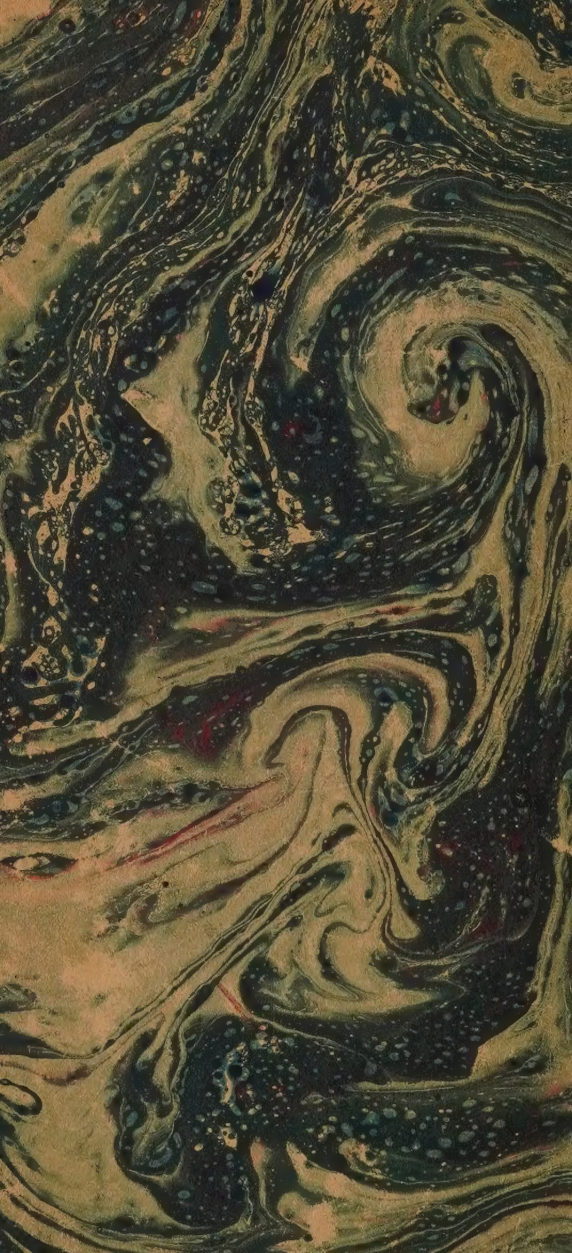
#56

AUTHOR

Reflexions sur L'Intelligence

TITLE

| DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER |
|---|---|---|
| | Kohler | SEP 14 |
| | Siemek | |
| | [redacted] | |
| DEC 8 1977 | | |
| | FEB 23 1978 | |
| | TORRE 10652 | |
| FEB 27 1978 | RENEWED | |
| APR 2 1978 | RENEWED | |
| JUN 19 1978 | RENEWED | |
| SEP 23 1978 | RENEW | |
| DEC 7 1978 | RE | |

56

104
M 339